

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS



ÍNDIOS EM PORTUGAL
PERSPECTIVAS A PARTIR DE COLEÇÕES E EXPOSIÇÕES
MUSEOLÓGICAS POSTERIORES À CONSTITUIÇÃO BRASILEIRA DE 1988

Beatriz Gomes Rodrigues



Desenho de Maria Frizarin

Lisboa
2017

UNIVERSIDADE DE LISBOA

FACULDADE DE LETRAS



ÍNDIOS EM PORTUGAL

PERSPECTIVAS A PARTIR DE COLEÇÕES E EXPOSIÇÕES MUSEOLÓGICAS POSTERIORES À CONSTITUIÇÃO BRASILEIRA DE 1988

Beatriz Gomes Rodrigues

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Brasileiros da Faculdade de Letras em conjunto com o Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, como requisito para a obtenção do grau de mestre em Estudos Brasileiros (Área de Conhecimento: Antropologia)

Orientadora: Prof. Dr. Susana de Matos Viegas

Lisboa
2017

AGRADECIMENTOS

Começo por agradecer à Maria, Juvenal e Irineu, os grandes responsáveis por eu ter me tornado o que sou hoje, foram fundamentais no processo de realização deste trabalho. Obrigado pelo apoio e amor incondicional.

Agradeço a Susana de Matos Viegas por ter aceito se aventurar junto a mim nesta pesquisa e sobretudo pela amizade concedida.

Ao professor José Damião e aos demais professores que lecionaram junto ao programa de Mestrado em Estudos Brasileiros, obrigada pelos ensinamentos.

À Neide Barrocá Faccio grande mestre e amiga, responsável por despertar em mim o gosto pelas ciências, sobretudo à Arqueologia, Geografia e Antropologia. Foi a partir de suas orientações e ensinamentos que tomei gosto pela pesquisa e encontro-me hoje realizando este trabalho.

À professora Marta Amoroso, por se dispor a me auxiliar no tocante a realização desta dissertação e no que mais foi preciso.

Aos membros do LAG (Laboratório de Arqueologia Guarani) pelo companheirismo, troca de ideias e experiências, por me ajudarem nestes últimos momentos desta pesquisa com os desenhos, com as correções, opiniões e debates que foram essenciais para sua conclusão. Agradeço sobretudo pelos momentos de descontração e alegria: Thiago Passos, André Alves, Juliana Luz, David Pereira, Paula Jambeiro, Eduardo Matheus, Luzia Salomão (Luly), Fernando Favarelli, Laís Silva, Fernando Henrique, Brendo Rosa, Graziela Orosco, Hiuri Di Baco, Gabriel Cerdeira, Saulo Nery, Marcel Ribeiro, Maria Frizarin, Juçara Reis, Luís Barone, Bruno Novaes e Bárbara Cardoso. A presença de vocês me fez sentir mais forte para continuar sempre em frente e enfrentar todas as barreiras.

Aos membros do Museu Nacional de Etnologia de Lisboa que me auxiliaram durante a fase de pesquisa desta dissertação, em especial ao Daniel Meira que disponibilizou seu tempo para me ajudar com a pesquisa, me orientando dentro do acervo do Museu e me auxiliando com as informações que fossem necessárias.

Aos muitos amigos que fiz em Lisboa, sobretudo à Consuelo Peruzzo, que foi meu suporte e minha conselheira nos momentos delicados, ao Pedro Graça, pela simpatia e por me apresentar às maravilhas de Lisboa, ao Jonathan Lopes pelas discussões acadêmicas e companhia nos passeios turísticos e gastronômicos, à Patrícia Brederode por me acolher no momento em que cheguei a Portugal e se dispor a ajudar no que fosse preciso, à todos os alunos do Curso de Mestrado em Estudos Brasileiros que tive a

felicidade em conhecer e todas as outras pessoas que cruzaram o meu caminho neste período e que deixaram em mim um pouquinho da sua alegria. A todos vocês, muito obrigada pelo carinho.

À Larissa Alves, amiga e irmã que está comigo em todos os momentos, me apoiando, aconselhando, dando broncas e dividindo suas experiências e sua vida comigo. Obrigada por fazer parte da minha vida e obrigada por me deixar fazer parte da sua e sobretudo obrigada pelo afilhado lindo.

Às amigas Carolina Adania e Natália Lima pela cumplicidade e lealdade, por me acolherem nos momentos de alegria e de choros. Muito obrigada por todas as palavras de carinho e pelo amor.

À Ginneth Pulido-Gómez relativamente nova na minha vida, mas não menos importante, obrigada pela amizade e pelo amor sincero e é claro, obrigada pela tradução.

Ao Juan Ignacio pelo companheirismo, por corrigir e traduzir meus textos e também pelas arepas e chocolates.

RESUMO

Em função do número de objetos etnográficos ameríndios armazenados em museus portugueses e consequentemente a realização de exposições organizadas a partir destes materiais, criou-se o interesse em analisar seus processos de musealização e exposição e compreender os possíveis reflexos destas na forma como determinada parcela da sociedade percebe diferentes culturas, em especial a indígena. Refiro-me aqui aos processos de transmissão de saber, dos museus para a sociedade. Por este viés, temos como objeto central nesta pesquisa cinco grandes exposições museológicas ocorridas em Coimbra, Porto e Lisboa, circunscrevendo-as ao marco de mudança da política indígena no Brasil com a Constituição de 1988. A dissertação insere-se assim nos interstícios da antropologia e da museologia, dando pistas para uma compreensão da forma como a exposição de objetos indígenas nos permite construir um entre muitos olhares sobre a forma como a questão indígena tem sido inscrita na vida cultural portuguesa na contemporaneidade. Temos como metodologia central de trabalho o levantamento bibliográfico e histórico destas exposições bem como das recolhas e constituição destas coleções etnográficas. Esse aglomerado de informações nos possibilitou identificar alguns elementos e ideais presentes no processo de formação e consolidação de uma determinada imagem a respeito dos ameríndios brasileiros, imagem estas, muitas vezes exíguas e disformes da realidade.

Palavras-Chaves: Índios em Portugal, Exposições Indígenas, coleções indígenas, cultura material.

ABSTRACT

Given the important number of Brazilian Amerindian objects stored in Portuguese museums and the consequent existence of exhibitions organized from these materials, it is pertinent to analyze the process of musealization and exhibition to understand your reflexes on the way with the perception of a certain part of society about determinate cultures, particularly indigenous; Reference is made in the study to the processes of transmission of knowledge, from museums to society. Given this bias, the main objects of the investigation are five major exhibitions, which took place in Coimbra, Porto and Lisbon, that occurred during the period of change of the indigenous policy in Brazil with the Constitution of 1988. The dissertation is inserted in the interstices of anthropology and museology, giving clues to understand how the exhibition of Amerindian objects allows one to construct one of many glimpses on the way in which the indigenous question has been inscribed in Portuguese cultural life in contemporary times. We have with central methodology the research bibliography and historical these exhibition, as well, these ethnographic collections were collected and constituted. This information we possibility identify some elements and ideas presents in the process of creation and consolidation of the image of the Brazilian indigenous, this imagine are sometimes exiguous and disform reality.

Keywords: Indigenous in Portugal, Indigenous Exhibitions, indigenous collections, material culture.

Sumario

Introdução	7
Capítulo I Primeiros contatos: o índio brasileiro no imaginário europeu e as políticas indigenista no período colonial	12
1.1 A descoberta do paraíso	13
1.2 A imagem europeia do indígena brasileiro	16
1.2.1 Aliados e inimigos	23
1.3 Políticas indigenistas	25
Capítulo II Institucionalização da cultura e as primeiras Coleções ameríndias em território Português	33
2.1 Consolidação da Antropologia em Portugal	34
2.3 Coleções ameríndias em Portugal	40
2.4 Estudo de caso o MNE e sua constituição	46
Capítulo III Trânsito de materiais, a circulação de objetos etnográficos entre os Atlânticos	57
3.1 Viagens filosóficas e Alexandre Rodrigues Ferreira	58
3.2 Coleção Victor bandeira	61
3.3 Coleção dos anos 1990: comemorações dos descobrimentos	64
3.4 Entre os Índios Waujá	65
Capítulo IV Dando vida aos objetos, contexto das exposições museológicas em Portugal	69
4.1 Memórias da Amazônia	70
4.2 Memórias da Amazônia Etnicidade e Territorialidade	77
4.3 Nas Vésperas do Mundo Moderno: Brasil e África	83
4.4 Os Índios, Nós	85
4.5 Com os índios Waujá, objetos e personagens de uma coleção amazônica	94
Comentários conclusivos	99
Referências	109
ANEXOS	113

INTRODUÇÃO

O interesse em desenvolver esta pesquisa advém de alguns momentos anteriores na minha vida acadêmica, haja vista que sou graduada em Geografia e desde o primeiro ano acadêmico estive inserida como estagiária e pesquisadora de iniciação científica no Laboratório de Arqueologia Guarani e Estudos da Paisagem, da Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade Estadual Paulista, Brasil, onde pude desenvolver ao longo dos cinco anos de graduação, pesquisas direcionadas à Arqueologia e Etnologia Indígena. Desta forma, meu interesse pela cultura material indígena já é de longo prazo. Entretanto, dentro do programa de Mestrado em estudos Brasileiros, busquei desenvolver um trabalho que aborda sobretudo os processos de musealização e exposição destas coleções, sendo esta pesquisa minha primeira aproximação aos trabalhos museológicos. O Programa de Mestrado em Estudos Brasileiros integra as linhas de pesquisa em Linguística, Literatura, Antropologia e História, sendo as duas últimas linhas a que trabalharei nesta dissertação. Desta forma, faço um apanhado geral do processo histórico de contato entre a sociedade portuguesa e a ameríndia, iniciado em 1500 e que se desdobra até os tempos atuais.

Os processos de trânsito de objetos e pessoas entre Brasil e Portugal dá-se desde os primórdios da colonização. O ato de recolha e envio de objetos etnográficos ameríndios do Brasil para Portugal está enquadrado na necessidade de conhecimento e exploração das terras recém descobertas. Os objetos são desta forma fios condutores de saber, conhecimento e dominação a respeito do novo mundo. Os objetos indígenas levados para Portugal são índices de conhecimento, que desde o século XIX foram congregados e expostos em museus.

Esta dissertação, busca então, abordar e compreender os processos de envio desses materiais até Portugal inserindo-os no contexto histórico e social em que estes transitaram, a partir de uma breve descrição da fase de recolha de objetos, tais como a coleção de Vitor Bandeira no século XX e a famosa coleção de Alexandre Rodrigues Ferreira do século XVIII, já bastante estudada. Estes materiais são peças de um conjunto etnográfico que foram objetos de cinco grandes exposições realizadas em Portugal. Esta dissertação centra-se numa reflexão sobre estas exposições para tecer considerações no tocante às relações contemporâneas da sociedade portuguesa com a questão indígena brasileira. As exposições que irei aqui abordar são: a) a “Memórias da Amazónia”, ocorrida em Coimbra; b) “Memórias da Amazónia Etnicidade e Territorialidade”, no Porto; c) “Nas vésperas do mundo moderno: Brasil e África”, em Lisboa; d) “Os Índios,

Nós”; e) “Com os índios Waujá objetos e personagens de uma coleção amazônica” ocorridas em Lisboa.

Para além de refletir sobre este conjunto de exposições, buscamos nesta dissertação analisar também coleções que integram exposições com uma em estratégias mais permanentes de comunicação com o público e de acervo institucional. Por esse motivo se escolheu o acervo etnográfico do Museu Nacional de Etnologia como estudo de caso, tendo em vista que grande parte dos objetos que constituíram as exposições aqui trabalhadas encontram-se armazenados neste museu. Neste sentido, consideramos que ele permitirá compreender a forma específica como o processo museológico destes objetos problematizam e dinamizam as relações de Portugal com os índios no Brasil.

Como metodologia de trabalho, desenvolveu-se um estudo documental e bibliográfico, para além do levantamento original do histórico de constituição das quatro coleções analisadas com base na documentação existente e da resenha do estado da arte sobre o tema em pauta. A metodologia de investigação compreendeu algumas visitas ao acervo do Museu em questão, tendo também exercido e o acompanhamento de visitas guiadas aos acervos indígenas do Museu Nacional de Etnologia. A perspectiva transmitida pelas visitas guiadas serviu igualmente de objeto de reflexão.

Nesta dissertação irei salientar alguns traços presentes no imaginário europeu e suas transformações a partir da constituição de coleções ameríndias e a forma como este imaginário influenciou nas exposições contemporâneas em Portugal, tomando como marco temporal o período em que as políticas do Estado brasileiro reconheciam pela primeira vez de forma explícita o direito à diferença e à terra indígena dos índios no Brasil por meio do artigo 231 da Constituição Brasileira de 1988.

Foi somente em 1988, com a promulgação da Constituição Federal, que se altera os paradigmas da política indigenista, não pretendendo mais integrar os povos indígenas na comunhão nacional e reconhecendo seus direitos legítimos. A Constituição optou pelo respeito à pluralidade étnica e à diversidade cultural. A partir desse momento, extingue-se a tutela, garantindo o reconhecimento de autonomia e direitos culturais dos povos indígenas. Foi também de suma importância no papel da proteção territorial, “com o intuito de viabilizar a reprodução física e cultural dos índios, garantindo-lhes o direito ao usufruto exclusivo de suas terras de ocupação tradicional” (FUNAI, s.d).

As questões relativas aos direitos indígenas no Brasil desde o século XVI são ínfimas, o estado que seria o autor responsável pela proteção a estas populações encontra-se em estado de descaso e alheio às verdadeiras necessidades e exigências dos povos

ameríndios. A situação contemporânea e o quadro atual da realidade indígena brasileira ganha de forma particular em ser vista no âmbito dos processos sociais e das políticas adotadas no período colonial, o qual, deixou marcas vivas. Nesta dissertação demonstrarei os vestígios de algumas dessas marcas em algumas das representações dos índios em exposição realizada depois dessa viragem na política indígena com a Constituição de 1988.

Para que se possa construir este corpo de informações aqui propostos, ao longo do trabalho delinearei alguns caminhos que se interligam e juntos compõe um conjunto conciso de informações necessárias para as reflexões contidas nesta dissertação. Sendo assim, início com um breve levantamento da historiografia indígena desde o século XVI onde aborda o primeiro contato e a imagem a partir do qual se disseminou a respeito dos ameríndios brasileiros. A seguir abordo o processo histórico da consolidação dos primeiros museus e da antropologia em Portugal. Por conseguinte, faço um levantamento das principais recolhas e constituição de coleções etnográficas brasileiras levadas a Portugal até o período recente e por fim, me debruço sobre a análise das cinco exposições aqui abordadas. Dessa forma, divido este trabalho em quatro partes que se interligam entre si com o objetivo de formar um cenário abrangente das questões que serão tratadas na dissertação.

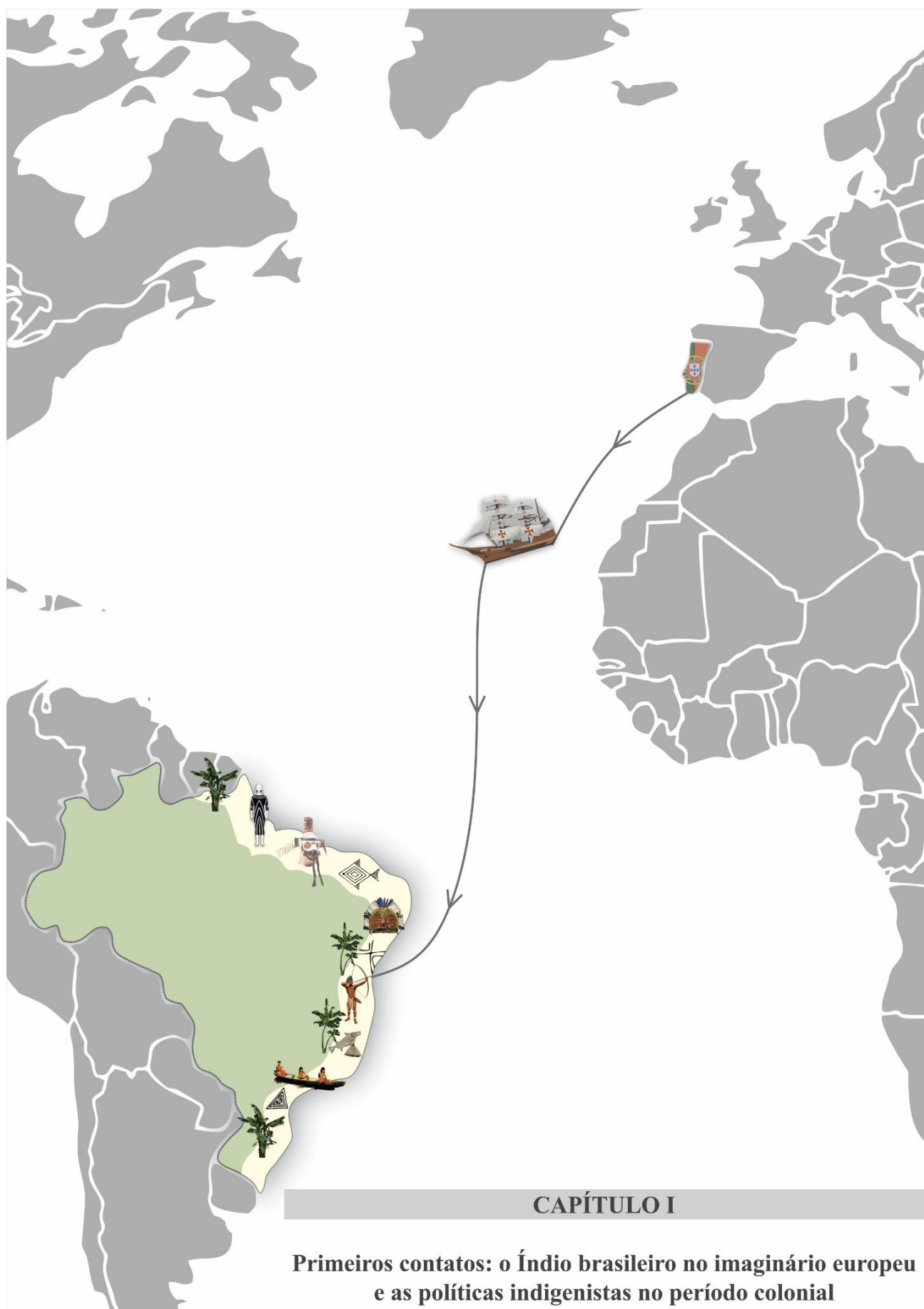
No primeiro capítulo, intitulado “Primeiros contatos: o índio brasileiro no imaginário europeu e as políticas indigenista no período colonial” faço um levantamento histórico do primeiro contato dos portugueses com as gentes das terras recém “descobertas”, buscando analisar a forma como o europeu apreende e compreende a cultura autóctone e como isso desencadeia um conjunto de medidas e ações voltadas a estas populações.

No Capítulo II, denominado “Institucionalização da cultura e as primeiras coleções ameríndias em território Português”, seguindo o desencadear daquilo que resultou do contato com o “novo mundo” descrevo o processo de formação e consolidação das primeiras coletas de artefatos culturais provenientes das terras brasileiras e seu posterior envio à Europa.

Seguindo por essa linha, no Capítulo III designado “Transito de materiais etnográficos entre os atlânticos”, dei ênfase ao processo histórico de circulação de objetos entre Brasil e Portugal, prestando atenção ao século XVIII, com a chamada Viagens Filosóficas que, por proporcionar um maior volume de materiais culturais coletados e

enviados a metrópole, mostra ser um marco do processo de musealização de coleções indígenas em Portugal.

No capítulo IV, intitulado “Dando vida aos objetos, contexto das exposições museológicas em Portugal” apresento uma análise do processo de constituição e da forma como foram pensadas e trabalhadas as exposições sobre os índios brasileiros em Portugal, selecionando cinco delas como objeto principal de estudo.



Desenho de Maria Frizarin

1.1 A descoberta do Paraíso

“Ao chegarem às costas brasileiras, os navegadores pensaram que haviam atingido o paraíso terreal: uma região de eterna primavera, onde se vivia comumente por mais de cem anos em perpétua inocência. Deste paraíso assim descoberto, os portugueses eram o novo Adão. A cada lugar conferiam um nome [...] Antes de se batizarem os gentios, batizou-se a terra encontrada. [...]. Assim, apenas nomeando-o, se tomou posse dele, como se fora virgem”.

(Manuela Carneiro da Cunha, 1992:9)

Diversos autores têm argumentado que na medida em que os descobrimentos são fruto do período renascentista - o termo descobrimento, em si, designa a fase de expansão planetária dos europeus, o aumento da comunicação e aproximação entre as diferentes nações do mundo - os relatos de viagem, frutos deste período, estão em sua maioria ou quase totalidade, condicionados pela cultura vigente da época, mais precisamente pelas ideias renascentistas que moldaram a mentalidade europeia (Ruivo, 2010; Cunha, 1992).

O imaginário a respeito do novo mundo foi então construído por meio de relatos e crônicas, constituídas em sua maioria por viajantes e marinheiros, cidadãos europeus influenciados por uma mesma abordagem intelectual. Seus relatos, nesta perspectiva, não apresentavam um distanciamento do seu próprio mundo e esteve fortemente marcado pelas visões e percepções sociais daquele dado momento. Esse processo tão identificado na literatura das Ciências Sociais e da História pode ser aqui exemplificado por um excerto da carta de Pero Vaz de Caminha, escrita em 1500, onde as características físicas dos indígenas são descritas e avaliadas de forma positiva tendo no entanto como modelo os europeus “[...] a feição deles é serem pardos, um tanto avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos [...] andam tais e tão rijos e tão nédios que não somos nos tanto com quanto trigo e legumes comemos” (Caminha, 1989:8).

Esta comparação do desconhecido com referenciais europeus explica-se pelo fato da mente humana ao se deparar com algo novo tentar assimilar aquilo a algo já conhecido, para conseguir criar e desenvolver alguma teoria ou conhecimento acerca do que foi descoberto. Podemos então dizer que,

O avanço no conhecimento do Brasil e do índio não está separado da quase permanente valoração, do constante uso de referências e de quadros europeus para explicar o novo

e a diferença. As culturas clássica e cristã balizam a tela cultural de quem escreve sobre o Brasil e o índio [...] O olhar geográfico e antropológico do europeu está marcado pelos conceitos e figuras da sua civilização (Barreto,1992:100).

A ausência de qualquer conhecimento em relação ao “novo” acaba por ser então, segundo Pimenta¹, uma das marcas da forma como a visão europeia subsidia um certo imaginário da colonização. Como argumenta Palazzo:

Mitos e maravilhas são parte integrante da mentalidade daqueles que partem, sem dúvida fascinados pelas possibilidades de riquezas e de conquistas, mas também influenciados por antigas lendas e por obras como as de Jean de Mandeville e Marco Polo, entre outras. Pela possibilidade, enfim, do encontro com o fantástico (Palazzo, 2002:106).

Ainda segundo Pimenta², este imaginário do fantástico faz parte da maneira como a sociedade europeia apreende o mundo. O interesse pelo fantástico potencializa narrativas de viagem de comerciantes, religiosos, etc. e assim são difundidas as narrativas imaginárias em relação ao novo mundo.

Muitos autores têm salientado a forma como parte central deste imaginário sustenta a criação do paraíso terreal, caracterizado pela abundância de recursos naturais, exuberância da paisagem, ares temperados e riquezas abundantes. Ao analisarmos a construção desse pensamento podemos ver um corolário de interesses e necessidades de uma Europa em expansão. O encontro com a América do Sul criou no cidadão europeu a expectativa de encontrar um paraíso que depois se refletiu nos próprios relatos de viagem (Holanda, 2002; Pimenta, 2014; Cunha,1992).

Especificamente, João Paulo Pimenta³ sublinha que o paraíso terreal é então aquilo que a Europa gostaria de encontrar e cria-se na construção social esse lugar, de certa forma. Ao representar o paraíso caracterizado por abundância de riquezas e de comida, os referentes são os da Europa traumatizada por suas crises de subsistência. Quando se fala de riquezas metais, podemos relacionar a uma Europa mercantilista com necessidades de matéria-prima. A imagem de climas temperados traduz-se numa Europa com seus rigores de estação do ano.

¹ João Paulo Garrido Pimenta. História do Brasil Colonial I. **O imaginário da colonização**. Aula ministrada no Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Primeiro semestre de 2014. Parte I.

² Ibidem.

³ João Paulo Garrido Pimenta. História do Brasil Colonial I. **O imaginário da colonização**. Aula ministrada no Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Primeiro semestre de 2014. Parte II.

Holanda considera que a partir desta crença e exaltação pelo fantástico nasce um *Novo Mundo imaculado*, lugar este onde “o milagre parecia novamente incorporado à natureza: uma natureza ainda em perfeita harmonia e correspondência com o criador”, o lugar do verdadeiro paraíso terreal. Ganha, assim, o seu significado pleno a expressão “Novo mundo” (Holanda, 2000:253).

Novo não só porque, ignorado, até então, das gentes da Europa e ausente da geografia de Ptolomeu fora “novamente” encontrado, mas porque parecia o mundo renovar-se ali, e regenerar-se, vestido de verde imutável, banhado em uma perene primavera, alheio à variedade e aos rigores da estação, como se estivesse verdadeiramente restituído à glória dos dias da criação (Holanda, 2000:254).

Assim, para Holanda (2000), a descoberta deste novo mundo aparece como um feliz e casual desvio de rota, o encontro com os indígenas vem descrito como integrado por surpresa e estupor. Os relatos acerca dos habitantes das terras recém-descobertas refletem o distanciamento presente no uso e costumes desses dois povos.

A tão conhecida e estudada descrição do Brasil e de seus habitantes, realizada pelo escrivão Pero Vaz de Caminha em 1500, descreve os índios de forma positiva, comparando-os aos habitantes do Jardim do Éden. O índio aparece no discurso de Caminha tanto na dimensão corporal como comportamental. A parte física é descrita de forma positiva “e pois Nosso Senhor, que lhes deu bons corpos e bons rostos, como a bons homens” (Caminha, 1989:54). No plano comportamental essa descrição positiva dava lugar a uma avaliação negativa; os indígenas foram então comparados a formas animais “[...] são como aves ou alimárias monteses [...] gente bestial de pouco saber” (Caminha, 1989:08). Além da caracterização animal, a ausência de religião é outra das conhecidas atribuições negativas presentes nestes relatos. Analisado a partir de uma visão ocidental de crença, essa suposta ausência da religião leva a crer em uma “concepção otimista de tábua rasa civilizacional” onde se poderia facilmente inserir a doutrina cristã (Barreto, 1992:80).

[...] parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos [...] se os degredados, que aqui hão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa intenção de Vossa Alteza, se hão de fazer cristãos e crer em nossa santa fé, à qual preza a Nosso Senhor que os traga, porque, certo, esta gente é boa e de boa simplicidade. E imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho, que lhes quizerem dar...”. (Caminha, 1989:11).

Tem sido muito sublinhado na análise historiográfica a forma como as descrições dos nativos das américas esteve influenciada por estas predisposições dos viajantes: os

nativos eram descritos como seres detentores de total pureza e inocência, vivendo na forma primitiva da mesma maneira que Adão e Eva viveram no paraíso: sobrevivendo dos bens que a natureza lhes servia, incapazes de qualquer tipo de domesticação – nem de plantas, nem de animais – e nem mesmo casas próprias possuíam. Também não havia nenhum chefe ou principal. Em suma, eram gente sem fé, sem lei sem rei (Cunha, 1990).

A partir dessas premissas, formou-se uma concepção a respeito dos autóctones brasileiro e da terra recém-descoberta. Para que se possa criar um cenário mais consistente em relação ao tema trabalhado, irei abordar a seguir, traços do imaginário indígena criados no período colonial - como por exemplo a imagem do índio bárbaro e do bom selvagem e os modelos de distinção entre ambos que foram adotados nas políticas indigenistas colonial e que considero relevantes para a forma como emergiram muitas das representações dos indígenas nas exposições em análise.

1.2 A imagem europeia do indígena brasileiro

O universo descritivo dos descobrimentos europeus pode ser organizado em fases discursivas e de etapas de acumulação e progressão informativas. A articulação entre a escrita e o mundo real é manifesta na diferença entre uma determinada época e outra. Barreto propõe um entendimento das visões dos índios pelos europeus no período inicial em duas fases distintas, designadas por “idade civilizacional de apenas passagem e contato” que corresponde ao período da recém-chegada europeia ao Novo Mundo e a fase seguinte de “ocupação e fixação, de implementação de todo um espaço e tecido produtivos no universo originário” que corresponde ao período de povoamento das terras brasileiras (Barreto, 1992:95).

Na idade de passagem e contato são possíveis apenas descrições e relatos decorrentes de curta estadia, cuja duração vivencial é de cerca de duas semanas a dois anos. Essa fase “[...] transmite uma potencial informação com base em imediatos visíveis” (Barreto, 1992:97). Nesta fase, encontramos relatos de escritores que valorizam “[...] o bom clima e a variedade do Brasil natural, bem como a ideia positiva do índio, enquanto ser primitivo, mas fisicamente belo e comportamentalmente amistosos”

A segunda fase discursiva insere-se na idade de ocupação e fixação, onde os relatos dos escritores possuem uma maior acumulação de conhecimentos em relação aos aspectos pontuais e imediatos, com especial ênfase nas cartas dos Jesuítas e dos responsáveis pelo processo de cristianização indígena.

É nesta fase de maior e de melhor conhecimento das realidades físicas e humanas do Brasil que surge, de uma forma explícita e fundamentada, a pluralidade de imagens, a natureza brasileira não deixa de ser considerada, positivamente, mas o realismo do conhecimento e do aproveitamento coloniais implica as primeiras considerações negativas sobre a extrema humanidade (Barreto, 1992:97).

A visão do índio, assente na primeira fase numa visão positiva e de extrema inocência e docilidade, altera-se completamente na terceira fase. A imagem do dócil e inocente cede lugar ao ser violento e sem qualidades de trabalho ou valores morais. Esta fase representa “uma maior desvalorização do outro, por uma maior presença da memória e da utensilagem classificativas europeias” (Barreto, 1992:98). Deste modo, pode-se dizer, que “o Brasil e o índio são realidades apreendidas e transmitidas de modo diverso”, fazendo parte das fases socioculturais e temporais da colonização, bem como da tela cultural “dos sujeitos discursivos e a posição institucional donde e para que escrevem” (Barreto, 1992:101).

A mesma realidade é sempre outra. Os factos, relevantes do Brasil e do índio são uma construção a partir do encontro entre os sujeitos e as coisas, uma resultante em que aquilo que se anota e transmite nasce tanto do fenomenal do Brasil e do índio, como da tela cultural, individual e social, de quem descreve, classifica e interpreta (Barreto, 1992:102).

Analisando por essa linha de pensamento, a descrição de um missionário estaria centrada nas problemáticas do índio, privilegiando elementos comportamentais como casamentos, crenças religiosas, educação infantil etc., enquanto que a descrição realizada pelo colono ou funcionário do estado estaria mais focada nos aspectos materiais, dando ênfase no trabalho, tecnologia, hábitos alimentares e militares, entre outros. Assim, cada época foi responsável por uma forma de ver e compreender o “outro”.

As descrições feitas no início do século XVI foram responsáveis pela criação da imagem do indígena como o “bom selvagem”. “O bom selvagem é o homem, independente e sem artifícios, despido de ambições materiais, que não se preocupa em acumular riquezas ou mesmo entesourar para necessidades futuras” (Cunha, 2011:280). Varnhagen reitera essa ideia de inocência e pacificidade, afirmando: “na hospitalidade e generosidade não havia limites, até para os mesmos inimigos, a quem, só depois de ser concedida, se tomavam as contas de se eram efetivamente ou não” (Varnhagen, 1979: 44).

A Beleza física dos indígenas, o andar despido, sua longevidade, o não possuírem qualquer propriedade privada ou forma de governo, levava a crer que os nativos daquela América, aproximavam-se da perdida idade áurea da raça humana. Pero Vaz de Caminha

descreve em sua carta datada de 1500, a nudez como algo puramente inocente, afirma que “nem estimam nenhuma coisa cobrir nem mostrar suas vergonhas, e estão acerca disso em tanta inocência como estão em mostrar o rosto – inocência tal que nem quando dormem procuram maneira de cobrir suas vergonhas” (Caminha, 1989 [1500]:11).

Américo Vespúcio, outro grande responsável pelas contribuições e descrições acerca dos nativos do novo mundo, completa o inventário básico, que será daí em diante a base do pensamento quinhentista sobre os índios do Brasil. Seus relatos revelam um modelo acabado de todos os estereótipos literários da época, sua narrativa não foge muito às encontradas nas cartas de Colombo e Caminha “Essas pessoas andam nuas, são bonitas e têm uma cor de pele acastanhada, sendo bem construídas de corpo. Cabeças, pescoços, braços, vergonhas e pés, tanto de homens quanto de mulheres, são enfeitados com penas” (Vespúcio, 2003:41). Em suas descrições, Vespúcio fala pela primeira vez sobre a prática do canibalismo.

Dentre as carnes, a humana é para eles alimento comum. Dessa coisa, na verdade, fi cais certo, porque já se viu pai comer os filhos e a mulher. Conheci um homem, com o qual falei, do qual se dizia ter comido mais de 300 corpos humanos. Também estive 27 dias em certa cidade onde vi carne humana salgada suspensa nas vigas das casas, como é de costume entre nós pendurar toucinho e carne suína (Vespúcio, 2003:43).

É a partir de relatos como estes descritos acima que os pensamentos contraditórios em relação aos ameríndios evoluem e se disseminam ao longo dos séculos. Seguindo por essa mesma visão, já em meados do século XVI, o franciscano André Thevet, descreve em seus escritos os indígenas como canibais e cruéis:

[...] cujas terras vão do Cabo de Santo Agostinho às proximidades do Marinhão, são os mais cruéis e desumanos de todos os povos americanos, não passando de uma canalha habituada a comer carne humana do mesmo jeito que comemos carne de carneiro, se não até mesmo com maior satisfação. [...] Não há fera dos desertos d’África ou d’Arábia que aprecie tão ardentemente o sangue humano quanto estes brutíssimos selvagens. Por isso não há nação que consiga aproximar-se deles, seja cristã ou outra qualquer. [...] Os mais dignos dentre eles não são merecedores de nenhuma confiança. Eis por que os espanhóis e portugueses lhes fazem eventuais represálias, em memória das quais só Deus sabe como devem ser tratados pelos selvagens quando estes os prendem para devorá-los (Thevet, 1978:199).

Já na segunda metade do século XVI, período denominado por Barreto (1992) como fase de “ocupação e fixação”, o entendimento a respeito de alguns aspectos comportamentais se altera. Assim que começa o processo de colonização, a nudez do índio já não aparece mais como algo ingênuo, mas sim associado a uma sensualidade ou luxúria excessiva, que os aproximaria dos animais; a falta de acumulação de bens e

ambição material, ausência de domesticação de plantas e animais, ausência de propriedades privadas ou de quaisquer posses materiais passa a ser entendida como aversão ao trabalho, imprevidência e preguiça (Cunha, 2011:94).

Ainda em meados do século XVI e início do XVII, surgem dois relatos de viagens com grande impacto nas cortes europeias e que logo atingiu o imaginário popular e a reflexão filosófica. Produzidos por Hans Staden e Anthony Knivet esses relatos têm como aspecto central a representação da cultura e do cotidiano dos indígenas brasileiros, sobretudo os Tupinambás e Tupiniquins, e ambos os relatos tem como centralidade as descrições e uso de imagem que relatam os rituais antropofágicos.

O relato de Hans Staden pode ser considerado uma das primeiras monografias sobre os povos originários do Brasil no século XVI. O escritor descreve minuciosamente sua vivência depois de mais de nove meses em que permaneceu como prisioneiro entre os Tupinambás. A partir da leitura de sua obra publicada em 1557, posteriormente publicada em português com o nome “Duas Viagens ao Brasil”, é possível ter uma ideia, dos personagens importantes do período, bem como da situação política da colônia portuguesa de sua época, tornando-se uma fonte de informações de interesse antropológico, sociológico, linguístico e cultural sobre a vida, os costumes e as crenças dos indígenas do litoral brasileiro (Schneider, 2015).

Anthony Knivet foi outro aventureiro que se tornou prisioneiro dos Tupiniquins, seu livro cuja tradução em português é “As incríveis aventuras e estranhos infortúnios de Anthony Knivet: memórias de um aventureiro inglês que em 1591 saiu de seu país com o pirata Thomas Cavadish e foi abandonado no Brasil, entre índios canibais e colonos selvagens”, publicado originalmente em 1625, conta sua saga como prisioneiro dos indígenas e dos colonos portugueses. Os relatos de Knivet refletem uma perspectiva que foi muito usual neste período, de considerar que os colonos portugueses eram mais desumanos e mais “selvagens” do que os nativos canibais, haja vista que ele passou grande parte do tempo como escravo e prisioneiro de duas famílias portuguesas. Descreve assim toda a crueldade que sofreu nas mãos dos portugueses, declarando:

[...] mais uma vez, decidi colocar-me antes nas mãos da piedade bárbara dos selvagens devoradores de homens do que da crueldade sanguinária dos portugueses cristãos [...]. Os portugueses, aqui, são as bestas feras, os selvagens, em contraposição a algumas tribos indígenas, gentis, educadas [...] (Knivet, 2007:89).

Em seu relato encontra-se ainda uma minuciosa descrição do período em que passou junto aos índios Tamoios, convivência esta, descrita de forma muito amigável,

onde é tratado como parte integrante da comunidade indígena e da qual sua presença é fundamental para tomada de decisões importantes, como por exemplo, estratégias de guerra e ataque a tribos inimigas ou mesmo aos portugueses.

Eu já estava há dois meses com esses índios chamados tamoios, quando eles foram guerrear contra os temiminós [...]. Quando notei a forma primitiva como lutavam, e como, desordenadamente, lançavam-se sobre o inimigo como touros, ensinei-lhes como se portarem numa batalha, como prepararem uma emboscada e como retrocederem levando seus inimigos a uma armadilha. Foi assim que mantivemos a vantagem sobre o inimigo e me tornei tão importante entre eles que não iam para uma batalha sem que eu os acompanhasse (Knivet, 2007:122).

Apesar de seu relato apresentar essa boa relação com os indígenas, Knivet, por sua vez não deixa escapar suas descrições daquilo que ao seu ver eram práticas brutais de canibalismo a que esses índios estavam acostumados,

[...] ficou atrás do português e bateu-lhe na nuca de tal forma que o derrubou no chão e, quando ele estava caído, deu-lhe mais um golpe que o matou...começaram a retirar-lhe a pele e carregaram-no pela cabeça e pelos pés até as chamas da fogueira. Depois disso, esfregaram-no todo com as mãos de modo que o que restava de pele saiu e só restou a carne branca. Então cortaram-lhe a cabeça, deram-na ao jovem que o tinha matado e retiraram as vísceras e deram-nas às mulheres [...]. No dia seguinte ferveram cada junta num caldeirão de água para que as mulheres e as crianças tomassem do caldo (Knivet, 2007:120).

Estas discussões acerca do canibalismo indígena foram ganhando adeptos e inimigos ao longo dos anos e em distintos espaços. Michel De Montaigne, em 1580, apesar de não ter conhecido o continente americano, valeu-se de relatos como o de Staden para compor sua reflexão, descrevendo algumas das mais influentes reflexões histórico-filosóficas que contrastam a vida dos índios com dilemas humanos. Como se sabe Montaigne descreveu não apenas as práticas do canibalismo, mas também fez uma importante descrição acerca dos nativos do novo mundo. Lévi-Strauss (1991)⁴, considerou este como um dos principais contributos para a reflexão, em sua época, sobre a descoberta do novo mundo.

Montaigne tem uma visão crítica acerca das questões da barbárie e selvageria. A seu ver os habitantes das novas terras são vistos como “bárbaros”, pois são analisados por concepções oriundas do mundo europeu, um mundo distante tanto fisicamente como culturalmente daquele mundo novo, por não haver outra forma de se embasar e analisar o novo, o novo é descrito como analogia ou contraponto ao velho

⁴ Lévi-Strauss, Claude. História de Lince. São Paulo: Companhia das Letras, 1993 [1991].

[...] creio que não há nada de bárbaro ou de selvagem nessa nação, a julgar pelo que me foi referido; sucede, porém, que classificamos de barbárie o que é alheio aos nossos costumes; dir-se-ia que não temos da verdade e da razão outro ponto de referência que o exemplo e a ideia das opiniões e usos do país a que pertencemos (Montaigne, 2001:10).

É questionada por Montaigne a possibilidade de entender, descrever e classificar essas diferentes culturas tão distintas das europeias, por levar em consideração, exatamente o problema dos critérios utilizados. Sendo assim, pode-se afirmar que não há superioridade de um costume em relação outro, mas que todos podem parecer estranhos a partir de diferentes perspectivas e que a visão do indígena pelo europeu resulta na fabricação de um ser oposto ao seu, mas também seu espelho (Marcondes, 2012).

A originalidade de Montaigne está na forma como ele trabalha a questão da oposição ou dicotomia em relação ao “outro”, em que os nativos não seriam apenas o “outro” do europeu. Ao contrário, enfatiza a diversidade de costumes e de experiências humanas em seus diferentes contextos, mostra as variações nos costumes e suas diferentes possibilidades de maneira que, tratando-se das culturas, “não se trata de estabelecer uma alteridade, o que seria meramente dicotômico, mas uma pluralidade de culturas” (Marcondes, 2012:431).

Nos séculos XVII e XVIII ainda estava em pauta as discussões em torno do canibalismo e do índio selvagem, o processo de colonização e expansão do território brasileiro estava enraizado. Este processo de “desbravamento” e ocupação do território levou a um maior contato entre indígenas, missionários e colonos, contatos estes que acarretaram sangrentos confrontos.

O processo de “entradas” sertão a dentro e o povoamento do território brasileiro no século XVII foi responsável pelo genocídio de boa parte da população indígena, os descimentos, aprisionamentos, guerras e epidemias foram os fatores determinantes neste processo.

É a partir deste momento que se intensificam as disputas entre índios, colonos e missionários. Como resultado dessas disputas foi criado em 1688 a Lei que considerava como “justa” a guerra contra os inimigos da igreja e contra índios que não reconheciam o poder da corte real (Oliveira e Freire, 2006).

O conceito de guerra justa será implementado para justificar a captura, aprisionamento e escravização dos indígenas, obedecendo as ideologias expansionistas. Essa força de trabalho escravo proporcionou o estabelecimento dos engenhos no Nordeste e “sustentou as empresas que exploravam as drogas do sertão na Amazônia

após o fim das relações de escambo das primeiras décadas do séc. XVI” Oliveira e Freire (2006:40).

Fatores econômicos e políticos da época influenciaram na criação e consolidação de uma imagem do índio bárbaro e selvagem, que se tornariam civilizados se submetidos ao trabalho e às doutrinas religiosas cristãs. Esse pensamento embasado em preceitos expansionistas, irão se constituir como elemento principal nas políticas de doutrinação indígenas pelo menos até o século XIX.

Outro grande responsável pela criação e consolidação do imaginário sobre os indígenas brasileiros foi Adolf Varnhagem, com seu livro intitulado “História Geral do Brasil”. Apesar de sua obra ser criada somente em meados do século XIX, é um grande contributo para entender a visão do indígena no período colonial, pois seu trabalho tinha a pretensão de ser um olhar abrangente sobre o passado brasileiro desde 1500, e é de certa forma uma excelente ferramenta para se analisar como perdurou no imaginário social a visão do indígena colonial até o século XIX.

O que foi exposto, já nos permite identificar representações sobre os índios no período colonial derivadas, sobretudo, de uma visão de mundo que buscava fornecer um sentido humanístico e religioso ao processo colonial. Neste cenário, surgem duas teorias sobre a humanidade dos gentios, a primeira que os considera seres humanos degradados, vivendo como bárbaros, mas que apresentavam potenciais para se tornarem cristão e a segunda teoria, na qual os gentios: eram seres inferiores, animais incapazes de se tornarem cristãos, podendo assim ser escravizados ou mortos (Oliveira e Freire, 2006).

É nesse contexto diacrônico que tais relatos disseminam como defende, entre outros, Marcondes, uma imagem ambígua e negativa em relação aos indígenas. Isso porque no imaginário europeu constrói-se uma “explicação sobre a natureza desses povos que é necessariamente ambivalente, e mesmo contraditória”, ora valorizando sua proximidade à natureza, quase como Adâmica, ora sua selvageria e brutalidade que os aproxima dos animais. “O nobre selvagem é, ao mesmo tempo, o canibal que pratica esse horror barbaresco” (Marcondes, 2012:429).

Pouco a pouco esse pensamento serve como pretexto para a “domesticação” e “humanização” do índio. A entrada sertão adentro e o desbravamento de terras habitadas por índios vira uma epopeia onde o colonizador é o instrumento principal no processo de civilização (Oliveira e Freire, 2006:17).

Partindo dessas premissas civilizacional, justificou-se a conquista destes povos bárbaros pelos europeus. Seria necessário “civilizar” os “degenerados”, humaniza-los, e

a mudança principal estaria na alteração de seus costumes e valores, mudar seus hábitos, ensinar-lhes os valores cristãos e o meio mais eficaz seria submetendo-os ao catecismo e ao trabalho colonial.

1.2.1 Aliados e inimigos

A linha de pensamento comum no conjunto diversificados de relatos do período colonial veicula uma visão preconceituosa e generalista, acabando por reduzir a imensa variedade de povos com línguas e culturas distintas a apenas dois grandes grupos: os Tupi, considerados os índios aliados dos portugueses e os Tapuia identificados como índios hostis ou inimigos.

Albert Eckhout (1610-1666) pintor holandês descreve os indígenas brasileiros e seus costumes, influenciado pela visão dualista da época (Barata, 1979). Eckhout foi o primeiro pintor a retratar um índio brasileiro “*in loco*”. Até então pintava-se segundo as descrições de viagens de outros aventureiros, navegadores, etc. O artista holandês veio ao Brasil com a comitiva de Maurício de Nassau. Suas telas foram feitas com o propósito de decorar o palácio de Nassau em Recife. Entretanto, Nassau ao retornar para a Holanda levou-as consigo. Hoje estão no Museu nacional da Dinamarca (Barata, 1979). Dentre as grandes obras de Eckhout podemos salientar oito telas que retratam homens e mulheres habitantes do Brasil, retratam os índios Tapuias e Tupis (**Figuras 1 e 2**).

A Figura 1 é a representação de uma índia Tapuia, nua, antropofágica, carregando nas costas um cesto contendo uma perna humana dentro, na mão direita segura uma mão com parte de um braço humano, a paisagem que a cerca é constituída apenas por plantas nativas, sem a presença da agricultura. Ao fundo vê-se um grupo de indígenas, armados de braços erguidos, aludindo possivelmente à guerra.



Figura 1: Tela representa a imagem de uma Índia Tapuia, representada como “selvagem”
Fonte: Albert Eckhout (1641).



Figura 2: Pintura representando a imagem de uma Índia Tupi, com aspectos de “domesticação”
Fonte: Albert Eckhout (1641).

Já na Figura 2 vê-se uma índia retratada como Tupi, trabalhadora, dominava a agricultura. Pode ser observada a representação “civilizada” do índio aliado: membro familiar, vestida, “domesticada”, imagem reforçada ainda mais quando analisado a paisagem ao fundo, a qual mostra uma fazenda canavieira com pessoas trabalhando.

As representações dos índios brasileiros nas duas telas apresentam visões dualistas. O Tupi, retratado como amigável e disposto a viver como civilizado e integrados as atividades coloniais; os Tapuias denotando um caráter primitivo e selvagem, exacerbando seu instinto selvagem.

Encontramos também em Varnhagem indícios dessa visão limitada em relação às etnias indígenas “Essas gentes vagabundas que, guerreando sempre povoavam o terreno que hoje é do Brasil, eram pela maior parte verdadeiras emanações de uma só raça ou grande nação, isto é, procediam de uma origem comum, e falavam dialetos da mesma língua, que os primeiros colonos do Brasil chamaram geral” (Varnhagen, 1979:38).

A errônea descrição em relação à população, cultura e língua desse país está relacionada não apenas à falta de conhecimento da totalidade das terras brasileira e dos gentios como principalmente aos conflitos políticos e territoriais da época.

1.3 Políticas indigenista

Nesta secção irei sustentar-me principalmente na análise de Beatriz Perrone de Moisés (1992) sobre a natureza das políticas indigenistas ao longo dos três séculos de colonização para identificar mais algumas das representações dos Europeus sobre os índios neste longo período histórico. Na sua análise da política indigenista da Coroa Portuguesa do Brasil colonial, Beatriz Perrone de Moisés salientou a oscilação que ela atribui em parte a meros reflexos das pressões políticas às quais a Coroa era submetida mais do que a um eixo orientador de formas de lidar com os nativos do Brasil colonial. O papel dos Jesuítas e depois dos colonos é considerado, portanto como impulsionador de um tipo de política mais reativa do que projetiva.

Esta oscilação da Coroa era decorrente do fato de que havia dois interesses e projetos distintos, ainda que primordiais para o sustento do projeto colonial. O primeiro se pautava na conversão e catequização dos gentios, elemento que “justificava a própria presença europeia na América” e a segunda era o uso da mão-de-obra desses mesmos gentios, “sem a qual não se podia cultivar a terra, defendê-las de ataques inimigos” (Perrone-Moisés, 1992:116).

Diante desta disputa de poderes verificamos que se foi criando ao longo do tempo uma Legislação indigenista contraditória, na qual, em um dado momento, o indígena tem declarada liberdade e em outro é mantido o direito de o escravizar. Entretanto, a política indigenista constituiu-se em um modelo separatista, de um lado os “índios amigos” e do outro “os bárbaros e inimigos”.

Sendo assim, diferentes leis foram aplicadas para cada um dos grupos. Para os índios aliados “é garantido a liberdade ao longo de toda a colonização. Afirmar-se, desde o início, que, livres, são senhores de suas terras nas aldeias, passíveis de serem requisitados para trabalharem para os moradores mediante pagamento de salário e devem ser muito bem tratados” (Perrone-Moisés, 1992:117)

Haja vista que as políticas destinadas aos índios aliados objetivava basicamente sua sedentarização, tornando-os assim mão-de-obra produtiva do estado, de missionários e colonos, bem como sua assimilação à sociedade “civilizada”, sua aplicabilidade seria então definida da seguinte forma: “em primeiro lugar os índios devem ser retirados do interior (por vontade própria, sem o uso da força) e levados para perto do povoamento português, processo denominado por “descimentos”, posteriormente deveriam ser catequizado e civilizados, “de modo a tornarem-se vassalos úteis” (Perrone-Moisés, 1992:118)

Sua utilidade estaria relacionada ao trabalho como mão-de-obra nas plantações agrícolas (trabalho este que deveria ser pago), na colaboração como os novos descimentos e na defesa da colônia. Os índios seriam os principais guerreiros contra os inimigos, viabilizando o que se tem chamado das “murallas do sertão” (Perrone-Moisés, 1992:121).

Entretanto, a legislação colonial não era necessariamente aplicada, como argumenta também Oliveira e Freire. “Bulas Papais, Cartas e Alvarás Régios foram ignorados por administradores e particulares que detinham o poder local, agindo de acordo com seus próprios interesses ou cedendo às pressões dos moradores das colônias” (Oliveira e Freire, 2006: 35).

Dada a incidência de desrespeito e utilização inadequada da mão-de-obra indígena aldeada, foi nomeado em 1556 um procurador dos índios, “mencionado sempre como alguém encarregado de requerer a justiça por quem não a pode requerer por si, deve ser [...] alguém que não possua nenhuma espécie de interesse a ser protegido, para que isso não interfira em seu julgamento” (Perrone-Moisés, 1992:121).

Se para os índios aliados a lei prezava sempre pela sua liberdade, para os inimigos o que prevalecia era a escravidão. “Homens que segundo princípios assentes de direito, seriam justamente escravizados” (Perrone-Moisés, 1992:123). A nomeação de um procurador dos índios não inibiu as violações às leis vigentes. Ao contrário, houve cada vez mais guerras e resgates ilegais, os indígenas aliados eram tratados como os inimigos. Desta forma, a Coroa encerrou a distinção, “estendendo a liberdade a todos para garantir a dos aldeados-aliados, a quem ela jamais fora negada” (Perrone-Moisés, 1992:122).

Em contrário às leis de Liberdade, os colonos por sua vez, apelavam para o cativo e a guerra justa, alegando que é impossível a civilização desses gentios por meio da liberdade, haja vista o estado de barbárie a que se encontram. Como mostra Perrone-Moisés os colonos consideram que os índios eram gente feroz, bárbara e violenta, que meio algum existiria de realizar com eles o grande projeto da colonização, e sua própria existência coloca em risco a possibilidade de continuação de tal projeto: em relação a eles, resta apenas a saída -legal- da guerra (Perrone-Moisés, 1992:123).

As causas da guerra justa estariam na “recusa à conversão ou o impedimento da propagação da fé, a prática de hostilidade contra vassallos e aliados (Perrone-Moisés, 1992:123). Em 1611 foi promulgada a lei que designa que a guerra justa aplicava-se somente aos casos em que houvesse hostilidade explícita por parte dos indígenas, provocando “guerra, rebelião e levantamento”. Para que a guerra fosse aprovada, neste caso, os colonos teriam que provar a “inimizade dos povos” a quem pretendiam guerrear. Com isso, os gentios aparecem descritos por parte destes colonos, como ferozes, cruéis e bárbaros “que nada nem ninguém pode trazer a civilização”. Neste cenário, a imagem de inimigo cruel foi construída pelos colonizadores na tentativa de “obter braços escravos para suas fazendas e indústria” (Perrone-Moisés, 1992:125).

Assim sendo, a partir de seiscentos muitos decretos e cartas foram escritos com a intenção de reiterar essa visão do bárbaro e justificar assim a guerra e escravidão. Em uma carta redigida pelo Governador Geral do estado do Brasil de 1688, espera “que fiquem as armas de sua majestade mais gloriosas na destruição dos bárbaros do que seus vassallos foram ofendidos na insolência de sua ferocidade” (Perrone-Moisés, 1992:126).

A presença desse desejo pela destruição total dos inimigos é algo corriqueiro durante o século XVII e início do XVIII. Perrone-Moisés ainda salienta que nos documentos destes períodos podem encontrar-se alusões a “guerra rigorosa, total, veemente, a ser movida cruamente, fazendo aos inimigos todo o dano possível, de preferência até a sua extinção total” (Perrone-Moisés, 1992:126).

Este cenário sofre uma profunda mudança em meados do século XVIII, durante o governo de D. José I, 1750-1777 quando “foi implantada uma política de rigorosa laicização do Estado, implicando a expulsão de ordens religiosas, o controle de todos os seus agentes em contato com as populações indígenas e o confisco de suas propriedades”, típico do período pombalino (Oliveira e Freire 2006:70).

A política de Pombal é considerada por Domingues (2000) um ponto de inflexão na política indigenista da Coroa. As novas leis foram aplicadas de diferentes formas, conforme as especificidades locais e as características dos grupos indígenas para os quais se dirigiam. Houve algumas rupturas em relação às políticas anteriores, mas também muitas continuidades, das quais podemos destacar a manutenção dos direitos dos índios aldeados às terras coletivas das aldeias.

O índio na época pombalina passa a representar um outro papel na sociedade. Ao contrário da política anterior de segregação, esta tende a assimilar física e socialmente os índios ao restante da população brasileira, com o intuito de “civiliza-lo”. A assimilação não representa, portanto, um respeito pela vida dos índios, mas antes uma forma de conceber os índios como sujeitos de um projeto civilizacional que lhes é alheio e os domina. Para que isso fosse possível, foram adotadas várias medidas políticas, entre elas, o encorajamento do casamento mestiço, a proibição da língua nativa e obrigatoriedade da língua portuguesa, a proibição de moradias extensas; combate ao alcoolismo, proibição da nudez, enfim, várias medidas destinadas a extinguir a identidade e cultura indígena (Cunha, 1992:18).

Como bem pontua Ângela Domingues, esta intervenção da Coroa portuguesa era Justificada por Sebastião José de Carvalho e Melo (Marques de Pombal), sob o ponto de vista de suas influências científicas e morais de meados do século XVIII, que considerava os índios como inferiores, não tendo atingido o mesmo grau de progresso que os europeus. Tal visão partia do pressuposto que “os homens americanos podiam ser recuperados por meio de alterações no meio ambiente, pela educação e civilização” (Domingues, 2000:317).

Em 1758, a partir de um decreto real, estendeu-se para toda a colônia do Brasil, a política de Diretórios indígenas, instauradas anteriormente no Pará e Maranhão. O Diretório passa então a dispôr sobre a liberdade dos índios e sua administração, sendo também responsável pela reorganização das aldeias depois do afastamento das missões religiosas do país. O Diretório dos Índios tinha como meta principal, o desmantelamento de todo o tecido sociocultural das sociedades indígenas. Com o afastamento das missões

religiosas do país transformam-se as aldeias indígenas em vilas onde os índios deixaram de ser governados por missionários e passaram a ser governados por juízes e vereadores, “o que igualava de um ponto de vista formal aos demais cidadãos” (Oliveira e Freire, 2006:71).

Este fato dos índios deixarem de ser governado pelos missionários e passar a ser governado pelo estado, tornando-se assim “vassalos diretos do Rei de Portugal”, fez com que surgisse uma administração indígena em algumas vilas, um “autogoverno do próprio espaço das missões” (Viegas, 2015: 89). Para os índios esta nova forma de administração contribuiu para lhes garantir uma certa liderança e autonomia culminando na ocupação de cargos importantes como o de oficiais de câmaras (Viegas, 2015).

A implantação do Diretório não teve o resultado esperado. A partir de sua instalação houve muitos casos de fugas de índios e muitas mortes por epidemias de doenças. Dessa forma houve uma diminuição da força de trabalho nos aldeamentos. Com a carência de mão-de-obra e a baixa produtividade agrícola, houve uma forte queda na política de estímulo a agricultura (Oliveira e Freire, 2006).

Com o fim do Diretório em 1798, os juízes e o estado brasileiro ficaram responsáveis por assegurar o bem-estar dos “gentios”, pois estes eram tidos ainda como incapazes de assegurar seus direitos e de se auto manter. Entretanto, o fim do Diretório não significou a extinção da função de Diretor de Índios, esse cargo continua existindo, em muitas regiões do país, até metade do século XIX (Oliveira e Freire, 2006). O período que compreende a instalação do Diretório dos Índios até a criação de uma política indigenista nos moldes republicanos, não era de forma alguma homogêneo, e nem seu tratamento aos indígenas se dava de forma igualitária. Como argumenta, entre outros, Oliveira e Freire, havia, entretanto, uma semelhança considerável entre a fase colonial, a fase imperial e o Brasil independente, no que se refere aos valores e princípios morais formadores da base dessas políticas e quanto a forma como eram vistos os indígenas (Oliveira e Freire, 2006).

A última viragem nas políticas indigenistas deu-se já no período de independência ainda sob forte influência, no entanto, de um regime colonial. Como mostra Carneiro da Cunha (1992) o Brasil no século XIX é um país economicamente e socialmente heterogêneo, apresenta uma forte onda de expansão de suas fronteiras agrícolas, áreas de colonização antiga contrastam com novas áreas de frente de expansão. A política indigenista da época apresenta todas essas marcas do novo desenvolvimento, deixando

então de se preocupar apenas com questões relacionado à mão-de-obra e passa a se preocupar com questões relacionadas à terra (Cunha, 1992).

Em 1845 são criados os aldeamentos indígenas do Império, fruto da ação indigenista colonial com bases cristãs. Criou-se uma política direcionada à catequese e civilização dos indígenas, promovida por meio de distribuição gratuita de terras para os colonos que tinha como pretensão incentivar estes a conviver com os indígenas da região. O programa de “Catequização e Civilização” era baseado nas ideias de José Bonifácio de Andrada e Silva que tinha uma aproximação com as ideias presentes no Diretório Pombalino de 1775 (Amoroso, 2015: 112). Estes aldeamentos Índigenas foram planejados para ser algo transitório, iriam manter ali os índios até estes se tornarem missigenados pela população cristã, podendo assim, sair destes aldeamentos e estes seriam desativados. Desta forma, Marta Amoroso salienta que “a vocação dos aldeamentos da Catequese e Civilização era a de conseguir que os índios se apresentassem em pouco tempo como trabalhadores livres pobres e alvos da filantropia cristã” (Amoroso, 2015:113).

Cinco anos mais tarde, é criado a promulgação da Lei de Terras de 1850, regulamentada em 1854, a qual tinha como principal objetivo a regulamentação das posses de terras determinada por particulares e o estabelecimento de uma política pública para terras devolutas. Essa lei irá contribuir para desapropriar e diminuir o território indígena. “Na prática, a lei de terras reduzia o direito indígena aos territórios dos aldeamentos” (Oliveira e Freire, 2006: 75).

Nos finais do século XIX, a questões relativas às políticas territoriais tornavam-se o principal foco nas discussões indígenas. Os índios que foram considerados “assimilados” sofreram grandes perdas territoriais. As terras aldeadas e as sesmarias deveriam ser novamente reavaliadas. Com isso, muitos indígenas que possuíam títulos legítimos foram expulsos, e os descendentes indígenas perderam seus direitos a herança daquela terra (Oliveira e Freire, 2006). Em meio a grandes pressões internas e externas referentes a proteção aos índios no país, é criado no início do século XIX, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), órgão voltado para a localização, o contato e a promoção da coexistência entre colonizadores e indígenas nas frentes de expansão econômica. Foi a primeira agência laica do Estado brasileiro responsável pela defesa dos povos indígenas, e o primeiro aparelho de poder governamentalizado para gerir a relação entre indígenas, a sociedade nacional e demais aparelhos do estado (Lima, 1992).

O SPI surgiu em um momento histórico em que predominavam as teorias do pensamento positivista e progressista em parte sustentado numa visão da história. Esta concebia o desenvolvimento humano por estágios, baseado nas teorias raciais, característico da passagem do século XIX para o XX. Tendo em vista esse pensamento, os índios da época eram considerados indivíduos “relativamente incapazes”, sendo necessário o estabelecimento da figura jurídica da tutela, com o intuito de incorporar os povos indígenas a sociedade nacional e tentando aniquilar sua reprodução física e cultural (Lima, 1992).

O modelo indigenista adotado pelo SPI retoma, em muitos aspectos, formas da administração colonial empregadas nos modelos missionários jesuítas, constituídos desde o século XVI. Entretanto, o projeto do SPI procurava afastar a Igreja católica da Catequese indígena. “Sua base era de que a condição de índio seria transitória, e que assim a política indigenista teria por finalidade transformar o índio num trabalhador nacional” (Oliveira e Freire, 2006: 113).

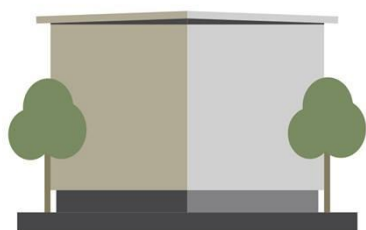
Uma figura importante dentro do SPI foi Candido Rondon, que a partir dos trabalhos realizados na Comissão de Linhas Telegráficas em Mato Grosso, juntamente com outros militares, encontrou-se engajado em questões políticas regionais e nacionais. Tanto Rondon quanto a maioria dos outros militares eram positivistas, participavam ativamente nos debates públicos sobre as várias frentes de institucionalização da república, e nos debates referentes a questões relativas a capacidade de evolução dos povos indígenas (Ribeiro, 1996).

Por ser constituído por muitos membros militares, o poder do SPI era a única força capaz de impor-se no interior dos sertões. As táticas e as técnicas de conquista de povos indígenas eram baseadas na atração, pacificação, civilização, regularização da terra indígena. Essas práticas de atração e pacificação do SPI, foi desenvolvida por Rondon, durante seu trabalho na Comissão de Linhas Telegráficas (Ribeiro, 1996).

As iniciativas do SPI desde sua criação tinham como principal alvo os grupos indígenas que se encontravam em áreas de expansão de atividade econômica. “Enquanto se propunha respeitar as terras e a cultura indígena, agia transferindo índios e liberando territórios indígenas para colonização, ao mesmo tempo em que reprimia práticas tradicionais e impunha uma pedagogia que alterava o sistema produtivo indígena” (Oliveira e Freire, 2006:114). Desde as primeiras pacificações do SPI, o principal obstáculo era a falta de garantia de terras para a sobrevivência física de inúmeros povos

indígenas que foram atraídos e deslocados de suas terras originais, causando, assim, uma intensa depopulação provocada pela fome e pelas doenças (Ribeiro, 1996).

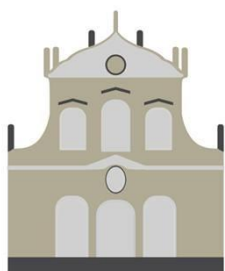
Analisando o que foi exposto, fica fácil perceber as semelhanças existentes entre as políticas assimilacionistas que se iniciaram no século XVI, com as políticas indigenistas presentes no Brasil republicano. Percebe-se que não houve em nível de procedimentos e objetivo, nenhum processo de evolução e de adaptação dessas políticas em relação as necessidades vigentes em cada época. O modelo predominante, continua sendo o de civilização e incorporação indígena à sociedade nacional, uma forma de os transformar em “não índios”. Este processo não se altera substancialmente no período pós-colonial e nem durante o século XX. A Fundação Nacional do Índio, órgão que sucedeu o extinto SPI, retoma a política indigenista assimilacionista, continua a ser produzida pelo viés da tutela e assimilação dos indígenas a sociedade dominante (Lima, 1992).



MUSEU NACIONAL DE ETNOLOGIA



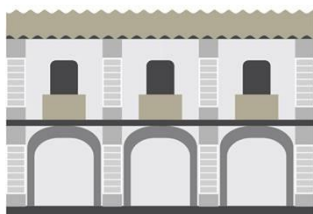
MUSEU MAYNENSE



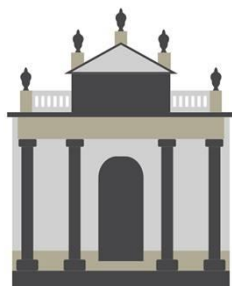
MUSEU DA ACADEMIA
DAS CIÊNCIAS



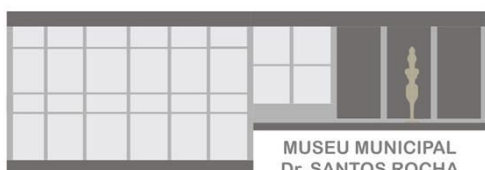
REAL MUSEU DA AJUDA



MUSEU PARTICULAR
DO MARQUÊS DE ANGEJA



MUSEU DE HISTÓRIA NATURAL
DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA



MUSEU MUNICIPAL
Dr. SANTOS ROCHA



SOCIEDADE DE GEOGRAFIA LISBOA

CAPÍTULO II

Institucionalização da cultura e as primeiras coleções ameríndias em território Português

Desenho de Maria Frizarin

2.1 A consolidação da Antropologia em Portugal

João Leal em suas reflexões sobre a consolidação da Antropologia na Europa argumenta que existem duas orientações distintas dentro dos estudos antropológicos que balizaram o rumo das pesquisas científicas em cada país. A escolha metodológica entre a antropologia “*volkerkunde*” (estudo do outro) e a etnologia “*volkskunde*” (estudo do próprio povo) explica um pouco do posicionamento geopolítico em que se encontra cada um destes países (2006:112).

Desta forma, para Leal, nos países “que se encontram na cabeça de um império”, prevalece a “antropologia” como linha de raciocínio, já nos países “periféricos”, com “problemas nacionais clássicos” há o predomínio da “etnologia”. Nessa mesma linha pode-se trabalhar com a separação usando os termos “*anthropologies of empire-building*” – prevalecente nos países centrais, como França e Inglaterra - e “*anthropologies of nation-building*” – triunfante no restante dos outros países europeus, igualmente em Portugal (2006:112).

Seguindo esta lógica, Leal argumenta que em Portugal a antropologia se desenvolve a partir dos anos 1870/80 embasada no modelo “*anthropology of nation-building*”, como uma antropologia que privilegia o estudo das tradições camponesas locais, tendo como pano de fundo “a problemática da identidade nacional”. Dessa forma, a inexistência de uma tradição de “*empire building*” deve ser considerada pelo fato do país ser visto com uma certa “fraqueza do colonialismo”, sendo um país periférico e dependente de outras grandes potências europeias, sobretudo Inglaterra (Leal, 2006:112).

Viegas e Pina-Cabral, ressaltam uma outra visão deste processo de constituição da antropologia em Portugal, argumentando que a “construção da nação” e a “construção do império” nunca estiveram muito afastadas uma da outra e tenderam sempre a mesclar-se uma com a outra – em certos momentos de forma muito evidente, noutros de forma mais medida” (2014:314).

Para João Leal a Antropologia emerge em Portugal como disciplina científica logo nos finais do século XIX. Este período foi descrito por Jorge Dias como “período filológico-etnográfico, positivista”, ou período dos “mestres” que inicia-se em 1860/70 e perdura até 1960. Esse processo de criação e consolidação da antropologia portuguesa foi dividido por Leal em quatro épocas, “de 1870 a 1880, denominada a viragem do século; os anos 1910 e 1920”; e por fim o período que se “estende dos anos 1930 aos anos 1960” (Dias *cit* Leal, 2006:113).

Para Leal o período entre 1870 e 1880 correspondeu à consolidação de uma visão romantizada das culturas populares e uma tentativa sistematizada nos modelos científicos de “estabelecer as bases teóricas das chamadas tradições populares” (Leal, 2006:105). O debate a respeito da nacionalidade portuguesa esteve em alta durante este período, sobretudo entre os intelectuais da “geração 70”, que se referia ao problema da nacionalidade como um “profundo mal-estar face a realidade pátria”, isto se dava sobretudo “face a um passado pensado como glorioso”, que seria a fase dos descobrimentos, “e um presente tido como miserável”, em que Portugal via-se “desprovido ao último e penoso lugar do cortejo das nações” (Leal, 2006:105).

Os precursores dessa época foram Adolfo Coelho, Leite de Vasconcelos, Consiglieri Pedroso e Teófilo Braga (2006:11). O objeto de estudo principal deste período centra-se sobretudo no estudo das Tradições Camponesas portuguesas, embora haja também estudos relacionados às “culturas primitivas”, embasada em uma antropologia evolucionista (2006:33). A metodologia principal de trabalho pautava-se sobretudo na recolha de materiais, articulando-se às classificações e interpretações destes. O país é então visto pelos etnógrafos desta época “como uma realidade essencialmente homogênea, sem linhas de diferenciação ou clivagens internas” (Leal, 2006:114).

O período denominado “a viragem do século” é caracterizado pela ampliação nas abordagens antropológicas. Estas passam a ser mais plurais e abrangem temas como “a cultura material e as tecnologias, a arte popular, as organizações econômicas e sociais das comunidades camponesas” (Leal, 2006:114-115).

Adolfo Coelho, “produziu um dos primeiros projetos de etnografia museológica em Portugal, oriundo da “exposição Etnográfica Portuguesa”, exposição esta que pode ser encarada “como um aprofundamento do esforço de alargamento e sistematização do campo da antropologia portuguesa” (Leal, 2006:36). Adolfo Coelho cria então um programa que visa ampliar e desenvolver as principais áreas de estudo a respeito da cultura portuguesa, abordando “as formas de vida prática”, em que contam itens básicos como alimentação, trabalho, habitação, etc. (Leal, 2006:36).

Esse privilégio em decorrência da Literatura e Tradições Populares provocara na emergente antropologia portuguesa uma maior tendência a um quadro de referência teórico voltado ao evolucionismo, valorizando assim “uma análise etnogenética dos materiais portugueses” (Leal, 2006:98). Essa escolha pela prioridade das questões da cultura portuguesa e etnogênica pode ser compreendida pelo “peso decisivo que tem na produção dos antropólogos portugueses oitocentistas uma tradição antropológica de

nation-building”, algo similar ao que predominava nos países europeus sobretudo aqueles “semi-periféricos, como a Finlândia ou a Grécia” (Leal, 2006:98).

Neste panorama, o trabalho desenvolvido por Leite de Vasconcelos merece uma especial atenção: “Sua visão da etnologia como ciência, associada às suas preocupações museológicas [e arqueológicas], viria a ter repercussões consideráveis na segunda metade do século” (Viegas e Pina-Cabral, 2014:316).

Neste mesmo ano ocorre a criação do Museu Etnográfico português, um projeto de grande desejo de Vasconcelos pelo menos desde 1889. O nome do Museu muda posteriormente para Museu Etnológico Português, entretanto, em seu espólio, os artefatos arqueológicos são predominantes. Por detrás das coleções do museu “perfila-se uma concepção historicizante do povo português em que a arqueologia ocupa justamente um lugar fulcral” (Leal, 2006:64). Mais do que um delineamento unicamente etnográfico representativo da cultura portuguesa, o museu pretende criar um corpo globalizante do povo e cultura portuguesa “dotada de grande profundidade temporal, de que a etnografia moderna não é senão uma parte” (Leal, 2006:64).

Desta forma, o museu delineia uma “visão da história da civilização portuguesa” construída a partir do conjunto de épocas - “pré-histórica, proto-histórica, romana, barbara, arábica, medieval-portuguesa, do renascimento e moderna” - e com isso sobrepõe os objetos arqueológicos em razão da etnografia (Vasconcelos *cit* em Leal, 2006:64). Esta união entre Antropologia e Arqueologia contribui para a ascensão das “interpretações descontemporaneizadora da alteridade cultural” (Leal, 2006:66). Desta forma, as diferenças encontradas nas culturas não ocidentais em relação com os ocidentais, passam a ser interpretadas não como uma simples diferença nos aspectos culturais de cada povo, mas sim como uma “expressão de uma anterioridade cronológica essencial das sociedades primitivas” (Leal, 2006:67). Esta forma interpretativa não só refere-se às sociedades não ocidentais como aos “selvagens de hoje”, igualando-os aos “homens pré-históricos de ontem” (Leal, 2006:67).

O fio condutor que liga essas duas ciências tem como base a “preocupação com os antecedentes étnicos mais precisos de uma população nacional determinada” (Leal, 2006:68). Neste caso, a arqueologia é incumbida de estudar estes antecedentes por meio dos vestígios pré-históricos e a antropologia, ou neste caso em específico a etnografia, busca interpretar o modo de vida e a cultura dos camponeses como uma herança “desse fundo étnico ancestral” (Leal, 2006:68). Assim sendo, a antropologia dos finais do século XIX pode então ser descrita como “uma antropologia de problematização da nação, de

re-construção e de des-construção da nação” (Leal, 2006:110). Sendo o povo o objeto de estudo e este o mesmo nos dois casos, o que muda nestas duas visões parece ser “a maneira como os intelectuais olham para o país e se servem do povo para nomear a sua relação com ele” desta forma, o modelo de pensar e interpretar o país influencia a forma como é criado esses retratos (Leal, 2006:110).

Na década de 1930 surge uma etnografia oficial do Estado Novo. Esse novo período é marcante pela presença de Jorge Dias e uma equipe constituída, entre outros cientistas, por Veiga de Oliveira, Benjamim Pereira, Fernando Galhano e Margot Dias. Neste período, Portugal é então representado “como uma realidade dotada simultaneamente de diversidade e unidade”, como o que acontece no trabalho desenvolvido por Jorge Dias e sua equipe, voltado para a “sistematização dos factores de diversidade e unidade da cultura popular portuguesa” (Leal, 2006:115).

O Vínculo, então, entre antropologia e identidade nacional passa durante este período pela “definição do carácter nacional português” (Leal, 2006:116). A então Etnografia do Estado Novo é representativa do “mesmo enfatuamento pela arte popular e o mesmo pano de fundo nacionalista”, um regime moldado pelos recortes científicos da Primeira República onde o pensamento etnográfico nacionalista, tornara-se “o gosto oficial de um regime que ansiava “transformar Portugal rústico numa constante exposição viva de arte popular” (Ferro *cit* Leal, 2006:141).

A partir de 1930, surge como corrente principal o difusionismo bem como o culturalismo norte-americano, representado na antropologia portuguesa por Jorge Dias e sua equipe (Leal, 2006:117). Entretanto, Jorge Dias desenvolveu trabalhos embasados por uma “concepção da cultura popular relativamente distinta da dominante etnografia do Estado Novo”. (Leal, 2006:141).

No período da ditadura de Salazar ressurgem as “instituições de investigação”, tanto “no discurso etnológico sobre Portugal”, quanto “no investimento nas instituições coloniais”, como acontece no trabalho de A. Mendes Correa, que migrou das “preocupações nacionalistas” para as “questões imperiais” (Viegas e Pina-Cabral, 2014: 317).

Seguindo por essa mesma linha de pensamento, Omar Ribeiro Thomas salienta que “o império colonial português condicionará, em grande medida, o (limitado) debate sobre a “questão nacional” e neste sentido, a ““nacionalização” do império acaba, forçosamente, por constituir uma crise no espaço próprio da nação” (2001:55-56). Dessa forma, no período de Salazar, desenvolveram-se inúmeros estudos a respeito dos

conhecimentos coloniais e tantos outros acerca da cultura portuguesa e é neste cenário que a antropologia se consolida “com seu papel central e onde, na maioria das vezes, não havia uma clara separação entre o “nacional”, o “colonial” e o “imperial” (Thomaz, 2001:57). Em continuidade a isso, já em meados do século XX, as questões relativas à ruralidade nacional estavam sendo cada vez menos trabalhadas. Por sua vez, questões relativas a construção do império estavam cada dia mais fortalecidas. “As exposições coloniais de 1934 no Porto e 1940 em Lisboa estabeleceram um enquadramento ideológico importante, que teria reverberações até o final da ditadura nos anos 1970” (Viegas e Pina-Cabral, 2014:318).

A partir dos anos 1940 os intelectuais que contribuíram com Salazar na tentativa de “modernizar Portugal e de estabelecer as novas bases para as colônias africanas” aos poucos foram se distanciando e se tornando fortes críticos ao regime, dentre eles podemos destacar Ernesto de Souza (Viegas e Pina-Cabral, 2014:318). Ernesto de Souza foi uma figura marcante dentro do círculo artístico português entre os anos de 1940 e 1980. Desenvolveu um imenso interesse pelo estudo da arte popular. Souza publica alguns trabalhos na revista Seara Nova, em 1959 e 1961 referente a essa temática, além de se firmar como “coleccionador, divulgador e teórico da arte popular portuguesa” (Leal, 2006:142).

Para Leal a partir dos anos 1960 a Antropologia em Portugal ganha um novo rumo e seu interesse central passa a se dar sobre as colônias portuguesas. Desta forma, a antropologia que estava “enredada nas malhas da *nation building*, começa a deslocar-se para horizontes mais próximos do *empire building*” (2006:167).

Todavia, há uma outra postura ideológica que contradiz o pensamento de Leal, na qual toma o “povo do ultramar português [...] como essencialmente português” (Viegas e Pina-Cabral, 2014:319). Desta forma, fundiam-se “duas formas de primitividade numa interpretação fantasmagórica em que as duas reivindicações de autoctonia (rural e indígena) eram representadas como coconstitutivas da nação imperial transcontinental” (Viegas & Pina-Cabral, 2014:319). Omar Ribeiro Thomaz, reafirma esta ideia ao dizer que “os “índigenas” e os habitantes de todas as colônias portuguesas fariam parte do corpo da “nação portuguesa”, espalhada pelos quatro cantos do mundo (2001:61).

Neste âmbito, desenvolveram-se pesquisas monográficas “puramente antropológicas e o estudo da antropologia aplicada mais ou menos comprometido com a política colonial do regime, além do que, fortificou-se a ideia de institucionalização da antropologia no país, com a fundação em 1965 do Museu de Etnologia e do Ultramar e

em finais da década de 1960 a instauração do primeiro curso universitário de antropologia (Leal, 2006:167). Além destes podemos citar outros casos de instituições vinculadas ao saber colonial, entre elas o Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina e o Museu de Etnologia do Ultramar de Lisboa. De acordo com Omar Ribeiro Thomas, este último “em conjunto com o pequeno museu de etnologia do Porto, um museu em Coimbra e suas seções em Lisboa, possuiria verdadeiros “tesouros” etnológicos, entretanto mal catalogados e de difícil acesso ao público” (2001: 64).

Apesar dessa mudança estruturante no pensamento antropológico pós 1960, algumas teorias advindas de fora não foram muito bem repercutidas dentro de Portugal. Dessa forma, ela teve um fraco impacto nos intelectuais da época. Para Leal, a modernidade trazida por estas correntes para a antropologia portuguesa, foi uma “modernidade inacabada” (2006:181). Neste período colonial tardio, que vai de 1961 a 1974 os antropólogos portugueses debruçavam-se mais acerca das questões imperiais utilizando como arcabouço, a antropologia de Gilberto Freyre, com a noção do lusotropicalismo, na tentativa de criar um “molde ideológico que permitia mediar nação e império” (Viegas e Pina-Cabral, 2014: 319).

É apenas a partir de 1974, com a revolução democrática, que antropologia de fato irá se renovar. Para João Leal o primeiro decorre do surgimento de uma nova geração de intelectuais, estrangeiros e portugueses, “que vão fazer sua a missão de dar sequência à revolução moderna na antropologia portuguesa orientada para o estudo das sociedades camponesas” (Leal, 2006:181).

A partir dos anos de 1980 as escolas antropológicas ganharam uma visão e uma abordagem mais internacionais. No final desta década já haviam sido inaugurados cursos de licenciatura em antropologia bem como centros de investigação e a associação Portuguesa de Antropologia (APA). Já nos anos 90 surge uma nova frente de estudo voltada à antropologia não europeia. Para Viegas e Pina-Cabral neste período “a produção dos antropólogos portugueses é vasta e diferenciada” (2014:321).

A análise e compreensão dos processos acima descritos, tanto referente a musealização quanto a inserção da antropologia em Portugal permitirá construir um cenário mais abrangente em relação aos processos museológicos e de inserção das coleções ameríndias brasileiras em território português.

2.2 Coleções ameríndias nos museus portugueses

Desde o século XVIII que a grande importância política, econômica e cultural do Brasil para Portugal, resultou na formação de acervos museológicos em Portugal que buscavam, de certa forma, compreender e aproximar as culturas até então desconhecidas. Este processo resultou na criação de conjuntos etnográficos que ficaram sob a guarda de alguns museus portugueses. Segue-se então um breve histórico, em ordem cronológica, a respeito de alguns destes museus e coleções etnográficas, mais precisamente às coleções Indígenas brasileiras.

A primeira organização institucional considerada como Museu foi o *Real Museu da Ajuda*, sendo este considerado o mais antigo de todos os museus portugueses. Foi fundado por Marques de Pombal como elemento suplementar na educação escolar dos príncipes, D. José e D. João. O museu encontrava-se nas dependências do atual Palácio da Ajuda. Era composto por coleções de zoologia, mineralogia, botânica e etnográfica, reunidas majoritariamente na expedição realizada ao Brasil e na África no século XVIII, denominada Viagem Filosófica (Oliveira, 1986).

Junto ao Museu da Ajuda, foi criado em 1772 o Jardim Botânico, sob os cuidados de Domingos Vandelli. Este Jardim Botânico era constituído por herbários, lago para plantas aquáticas, árvores exóticas e estufas para plantas tropicais. Enfim, era um laboratório a céu aberto. Tanto o Museu quanto o Jardim “consagrava a afirmação da primazia do método experimental e da observação da natureza, na sequência das ideias filosóficas e princípios pedagógicos que se iam então definindo” (Oliveira, 1986:20).

O núcleo etnográfico com peças ameríndias provenientes do Brasil, a envio de Alexandre Rodrigues Ferreira, era constituído por 425 espécimes de armas (arcos, flechas, zarabatanas, etc.); 35 de instrumentos musicais (Gaitas, buzinas, flautas, torés, etc.); 263 espécimes ornamentais (braceletes, colares, pentes, pingentes, etc.); 47 máscaras e 210 espécimes de objetos domésticos e de uso cotidiano (raladores, cuias, redes de dormir, panelas, etc.) (Oliveira, 1986:21).

Em 1801 o Museu da Ajuda estabelece um programa de correspondência com o Museu de História Natural da Universidade de Coimbra e em 1806, em razão desse acordo, envia a este um importante contingente da sua coleção etnográfica brasileira. Dessa forma, metade da coleção ameríndia foi para o Museu de Coimbra, onde permanece até hoje e a outra metade entregue posteriormente à guarda da academia das Ciências de Lisboa, onde também se encontra ainda hoje (Oliveira, 1986).

O Museu de História Natural da Universidade de Coimbra surge, então, anexado à Faculdade de Filosofia, instaurada em 1772, aquando da Reforma Universitária de Pombal. Seu primeiro diretor foi Domingos Vandelli e desde os primórdios de sua criação nele figuravam objetos etnográficos. Além da coleção de artefatos indígenas brasileiros enviados para suas dependências em 1806, consta em suas coleções objetos provenientes da África e Ásia. É constituído pelos núcleos de zoologia, mineralogia, botânica e antropologia, cada qual representado por um professor responsável pelos respectivos temas. O Museu é então essencialmente voltado ao ensino e pesquisas (Duarte, 1999).

Dentro da Coleção do Museu da Ajuda, transferido para Coimbra, constam 372 objetos abrangendo todas as categorias de artefatos. Nelas incluem-se uma cabeça mumificada dos Munducuru, objetos de uso doméstico, armas, ornamentos e instrumentos musicais (Oliveira, 1986).

Alguns espólios presentes nos atuais museus constam de coleções criadas por particulares, como é o caso do *Museu Maynense*. A constituição de sua coleção e seu próprio nome está vinculado ao Padre Franciscano José de Jesus Mayene que possuía em seu museu particular uma coleção de história natural, somado a uma seção etnográfica com objetos da América e da África. O conjunto foi adquirido pelo próprio Padre, era bem representativo e de alto valor. Com sua morte em 1792, o Convento de Jesus, local onde Mayene residia, recebe seu legado (Oliveira, 1986). Com a extinção das ordens religiosas no país, em 1834, sob o decreto de uma portaria, o Convento recebe o nome de Instituto Maynense e seus estabelecimentos científicos, incluindo o Museu, bem como seus bens culturais, e suas rendas, ficam sob a guarda da Academia Real das Ciências (Oliveira, 1986).

Posteriormente foi criado o *Museu da Academia das Ciências*, inaugurado em 1780 junto à Academia Real das Ciências, no Palácio das Necessidades. Afim de ampliar suas coleções, a equipe deste Museu publica em 1781 breves instruções que visavam a criação de regras que garantissem a boa escolha, a coleta, preparação e acondicionamento para a remessa de produtos da Natureza, como peixes, aves, reptéis, insetos, vegetais, minerais, etc. Estas instruções foram remetidas aos correspondentes em todo o império Português, convidando-os a enviar estes materiais a Lisboa (Oliveira, 1986).

Desta forma, em 1834, todas as coleções do Museu Maynense e seu próprio edifício, passaram a pertencer à Academia Real das Ciências, onde permanecem até hoje, e em 1836 o mesmo aconteceu aos acervos do Museu da Ajuda (Oliveira, 1986). O Conjunto dos materiais etnográficos eram provenientes do África e sobretudo do Brasil,

material este advindo das viagens filosóficas. Todavia, em 1880 o acervo etnográfico deste Museu encontrava-se em estado de abandono. O arqueólogo Emile Cartailiac expressa sua indignação com o mau estado das peças, afirmando: “exemplares importantes e raríssimos [...] tesouros etnográficos que Paris, Berlim, Roma lhe invejariam e pagariam por bom preço, jaziam amontoados à mistura, sem ordem nem classificação, na poeira dos sótãos da academia das Ciências” (Oliveira, 1986:25).

Dentre estes objetos destacam-se os artefatos das indústrias indígenas brasileiras, sobretudo aquelas localizadas nas Margens do Rio Amazonas, da Ilha do Marajó, etc. Parte desta coleção será no futuro integrada aos acervos do futuro Museu Etnográfico, fundado por Leite de Vasconcelos (Oliveira, 1986).

O Museu da Academia de Ciências então se extingue, e em suas dependências, em uma pequena sala restavam apenas os materiais das coleções indígenas brasileiras, materiais estes que encontravam-se muito degradados, abandonados e inacessíveis ao público. Em 1982 a antropóloga Tekla Hartmann faz uma visita às antigas instalações do museu e identifica esse conjunto de materiais e inicia o processo de recuperação de grande parte desta coleção. Em seu espólio havia colares, tembetás, pingentes, faixas, flautas, pontas de flecha, materiais de uso cotidiano, zarabatanas, 14 mascaras Jurupixuna, entre outros (Oliveira, 1986).

Se tratando de coleções particulares, tem-se o espólio do *Museu particular do Marquês de Angeja* constituído pelo Marques de Angeja, contemporâneo do Marques de Pombal. Angeja era um grande colecionador e botânico, residindo no palácio do Lumiar onde criou, sob a organização de Vandelli, seu Jardim botânico contendo espécies exóticas, estufa para plantas tropicais e viveiro de aves raras. Reuniu em seu outro palácio da Junqueira coleções mineralógicas, e espécimes de animais e vegetais, uma múmia do Egito, uma galeria contendo estatuas e pinturas, além de um núcleo etnográfico, ao qual D. Francisco Perez Bayer, diretor da real biblioteca de Madrid discorre em seu diário de viagem realizado em 1782, quando da sua vinda a Portugal “armas de los índios, de madeira, instrumentos para cortar árboles y labrar e muchas otras cosas mui raras, de que hago memoria” (Oliveira, 1986:28). Este espólio se perdeu e é ignorado até hoje o destino final da instituição e de suas coleções (Oliveira, 1986).

Já no século XIX, temos o *Museu Colonial*, criado em 1870, sob um decreto de 1869, o qual ficava a cargo da Direção geral dos Negócios e da Marinha e do Ultramar, tendo por missão expor ao público geral os objetos das coleções e exposições de produtos coloniais. A importância de suas coleções residia nos núcleos de produtos naturais,

agrícolas, vegetais e minerais do ultramar português, em vista às especulações mercantis e aos propósitos econômicos e industriais. Contudo, eram mencionados também “quaisquer objetos” e “objectos raros e curiosos”, porém nada foi escrito com detalhes a respeito de tais objetos. O Museu foi então, em 1892, anexado ao Museu da sociedade de geografia de Lisboa (Oliveira, 1986).

A sociedade de Geografia de Lisboa foi fundada em 1875 e junto a ela o *Museu de Etnografia do Ultramar*. Com a junção do Museu Colonial em 1892, este passa a denominar Museu Colonial e Etnográfico. Em seu acervo encontra-se uma coleção muito valiosa de artefatos Africanos, porém, a presença de objetos brasileiros é pouco representativa, ainda que inclua alguns significativos, como é o caso, contudo, das cabeças mumificadas dos Munducuru e um tabuleiro para fumar o paricá, descrito e coletado por Alexandre Rodrigues Ferreira (Oliveira, 1986).

Em finais do século XIX, foi criado o *Museu Etnológico Português*, por José Leite de Vasconcelos e inaugurado em 1893 por Bernardino Machado, então Ministros das obras Públicas. Seu núcleo inicial era formado por artefatos provenientes da África e do Brasil que foram enviados do Museu da Real Academia das Ciências. Já em 1897, passa a denominar-se Museu etnológico Português e suas instalações são transferidas para o Mosteiro dos Jerônimos, ficando ainda sob a direção de Leite de Vasconcellos (Oliveira, 1986). Vasconcellos considera como finalidade principal deste museu “pôr diante dos olhos dos que visitam a secção prehistórica, exemplares etnográficos dos selvagens que ajudem a entender o modo de viver e a arte dos homens primitivos” (Oliveira, 1986:29). Em suma, buscava compreender os objetos antigos e modernos provenientes de outras civilizações.

A coleção ameríndia deste museu foi constituída por intermédio de doações e presentes. Contava em seu espólio um conjunto de armas, com seis flechas e “uma espécie de moca”; dois colares de dentes de macaco, “sendo um dos colares formados de 288 dentes incisivos e o outro de 96 caninos”; uma panela Kaingang; um vaso de sapucaia, dois machados pré-históricos de gnaïsse; uma cabeça mumificada dos Munducuru; um bastão Tupinambá e um tabuleiro de paricá (Oliveira, 1986:30). O Museu atualmente permanece nas mesmas instalações, entretanto, designado Museu Nacional de Arqueologia.

Tendo também como pano de fundo materiais arqueológicos, é criado em 1894, na Figueira da Foz, o Museu Municipal Dr. Santos Rocha, criado por um grupo que enaltece a figura do Arqueólogo António dos Santos Rocha. Sua estrutura era dividida

em quatro seções: “Arqueologia pré-histórica, etnografia dos povos selvagens dos tempos modernos, proto-história e arqueologia histórica”. No núcleo correspondente ao setor etnográfico deliberava-se que “a secção de etnografia dos povos selvagens dos tempos modernos incluirá os objetos de artes ou indústrias que possam interessar ao estudo etnográfico dos selvagens dos tempos pré-históricos na Europa”, ou mesmo os “objetos produzidos ou usados em qualquer lugar ou época, que tenham semelhança ou concorram para explicar os das civilizações primitivas” (Oliveira, 1986:30-31). Neste núcleo encontra-se os objetos dos índios do Brasil, composto por lanças de madeira; flechas de bambu e madeira; arcos; redes; zarabatanas; frascos de curara, roupas de casca de madeira, palhas e pena, adornos, cachimbo de barro, utensílios de cozinha, machado de pedra, urna funerária de Marajó e tangas e bonecos de barro marajoara (Oliveira, 1986).

O museu esteve instalado na Casa do Paço até 1899, ano em que se mudou para os Paços do Concelho e em 1976 transferiu-se para as atuais instalações próprias, ainda na cidade de Figueira da Foz (Oliveira, 1986).

Outro Museu Particular que podemos citar foi o Museu Ethnographico criado em 1899 quando foi leiloada uma coleção do Comendador Cesar Augusto Gomes Ribeiro que constituía o Museu Ethnographico, localizado em seu palacete, em Coimbra. De acordo com o catálogo do leilão, a coleção contava com um total de 500 peças provenientes sobretudo da África e da Ásia e apenas uma do Brasil, que era uma espécie de barco oriundo do Pernambuco e algumas amostras de madeiras do Para. O destino final desta coleção é totalmente desconhecido (Oliveira, 1986).

Assim como os museus citados acima, o Museu Municipal Azuaga, estava localizado fora da capital, Lisboa. Seu acervo foi constituído por Marciano Azuaga, chefe da estação de ferro de Vila nova de Gaia, deixado posteriormente como um legado para a câmara Municipal desta mesma cidade. Os objetos desta coleção permaneceram por um bom tempo amontoados e um sótão desta mesma Câmara e posteriormente foi descoberto e catalogado por Benjamim Pereira, o material foi então transferido para o edifício onde se instalavam o Museu e Biblioteca da Vila Nova de Gaia, porém, ali não foi possível guardar e preservar os objetos em boas condições. Desta forma, os objetos esperam pela conclusão de um projeto que visa a construção de um Museu que possa acolher e salvaguardar esta coleção (Oliveira, 1986).

Dentre as peças deste acervo, pode-se encontrar coleção de paleontologia, mineralogia, arqueologia, belas artes e etnografia, dentre estas últimas encontram-se peças de distintos lugares, sobressaindo as africanas e ameríndias. No que concerne aos objetos

representantes dos indígenas brasileiros podemos salientar: “uma centena de flechas que se encontram em mau estado de conservação; 16 arcos; 71 flechas. 2 zarabatanas, 1 aljava, 2 lanças com lamina de osso, 1 dardo, 6 clavas e cabeças mumificadas dos munducuru, 2 tipitis, 2 sacos de cestaria e entrecasca, 1 vassoura, 3 maracas 2 tangas de fios e contas; dois colares de contas; 1 colar de dentes; 1 caixa com pó de urucum, 6 cuias pintadas e gravadas e um conjunto para preparar e utilizar o paricá” (Oliveira, 1986:32-33). Este Museu permanece até os dias de hoje no mesmo local de instalação.

Em 1962, o Ministério do Ultramar designa Jorge Dias para criar um museu, projeto este que vinha sendo discutido desde 1945. A princípio, o Ministério do ultramar visava a criação de um museu voltado à valorização cultural e econômica das antigas colônias portuguesas e visava glorificar a grandeza da expansão portuguesa e os valores do Império colonial. Entretanto, como observa Oliveira, Jorge Dias com sua concepção humanista da época, define o museu como uma “instituição de âmbito universalista, tendo como finalidade documentar as culturas de todos os povos do mundo, como elementos de estudo do comportamento humano nas diversas regiões” (Oliveira, 1986:35). Desse modo, a conceptualização inicial do Ministério do ultramar estaria totalmente oposta as ideias do que seriam os museus etnográficos.

Em meio a isso, foi criado o Museu Nacional de Etnologia de Lisboa sob o modelo proposto por Jorge Dias, abrangendo “as culturas dos grupos do ultramar, a própria cultura portuguesa e a cultura de todos os outros povos da terra” (Oliveira, 1986:35). A coleção deste Museu é composta por objetos provenientes de vários países seguida de outros provenientes da integração de objetos que se encontravam dispersos em vários departamentos do Estado, por prospecções específicas realizadas pelo próprio Museu ou por compra de colecionadores ou antiquários, ou ainda por doações (Oliveira, 1986).

Ernesto de Oliveira argumenta que o Museu de Etnologia representou sobretudo, “uma tomada de consciência de novos valores” e uma mudança nos paradigmas e maneira de analisar a etno-museografia, salientando o objetivo fundamental dos museus que é seu “caráter cinético” (1986:35). O processo de criação e consolidação deste museu sera descrito com mais detalhes a seguir, quando abordado o estudo de caso.

Partindo do que foi exposto, por meio da análise histórica de constituição e dissolução de alguns museus e coleções, verifica-se que atualmente existem cinco museus portugueses que armazenam coleções ameríndias brasileira em seu espólio. São eles: Academia das Ciências de Lisboa, Museu e Laboratório Antropológico da Universidade

de Coimbra, Museu Nacional de Etnologia de Lisboa, Museu Municipal DR. Santos Rocha e Museu Azuaga. Encontra-se ainda dispersos alguns abjetos isolados no Museu Nacional de Arqueologia e Etnologia e no Museu da Sociedade de Geografia.

2.3 Estudo de Caso: o Museu Nacional de Etnologia e sua constituição

A maioria dos objetos que compuseram o cenário destas cinco exposições aqui abordadas estão sob a guarda do Museu Nacional de Etnologia de Lisboa, o restante dos materiais, mais precisamente da Coleção de Alexandre Rodrigues Ferreira, encontra-se armazenados na reserva de Antropologia do Museu de Ciências de Coimbra (**Anexo 1**). Desta forma, buscou-se uma análise mais abrangente dos processos de musealização e institucionalização destes materiais armazenados no Museu de Etnologia. É neste sentido que se faz necessário o estudo de caso deste museu em específico.

O Museu Nacional de Etnologia (MNE), localizado em Lisboa, foi criado em 1965 pelo Decreto-Lei nº 24 356 do Diário da República de 19 de março deste mesmo ano, foi nomeado então na época com a designação de Museu de Etnologia do Ultramar (MEU), recebendo seu atual nome somente em 1975 (Botas, 2013). Sua criação baseou-se sobretudo em uma política do governo português de criar um museu que representasse as diversas culturas do globo, não se restringindo apenas a Portugal e aos domínios ultramarinos, bem como, em atender aos interesses científicos de um conjunto de investigadores que vinham trabalhando com estudos etnológicos desde 1940. Pretendia-se então, a criação de um espaço onde fosse possível reunir um conjunto de artefatos representativos de diversas culturas, com um leque mais universal e dessa forma estimular a pesquisa e conhecimento das mesmas (Botas, 2013).

O Museu se constituiu assim, de acervos existentes anteriormente. O primeiro conjunto foi formado por um total de 300 peças oriundas em sua maioria dos Maconde de Moçambique e em menor número entre outras etnias também de Moçambique e Angola. Esta recolha de objetos foi realizada em 1957 por Jorge Dias, Margot Dias e Manuel Viegas Guerreiro, no âmbito da “Missão de Estudos das Minorias Étnicas Ultramarinas” (Botas, 2013).

A partir daí houve a necessidade de criação de um espaço onde pudesse armazenar estas peças. Foi então criado o Museu-escolar no Instituto Superior de Estudos Ultramarinos. Foram aos poucos, por meio de aquisições particulares, somando mais peças à coleção. Com o aumento no número de objetos foi necessário a mudança para

novas instalações, haja vista que a antiga encontrava-se inadequada para a guarda e organização destes materiais (Botas, 2013).

Deste modo, foi criado em 1962 o Centro de Estudos de Antropologia Cultural na Junta de Investigações do Ultramar. Este centro estava responsável por organizar e preservar os objetos. Juntamente a isso, foi criada a Missão Organizadora do Museu do Ultramar, com o propósito de recolher, catalogar e estudar os materiais e documentação que iria fazer parte do futuro museu de Etnologia (Botas, 2013).

Após a criação da Missão foi questionado pela equipe desta, a respeito dos diversos objetos que estavam espalhados pelos diferentes organismos do Ministério do Ultramar, provenientes sobretudo de suas colônias, subentendendo, assim, que estes deveriam fazer parte do Museu de Etnologia. Foi assim que em 1963, por meio de um despacho ministerial, se iniciou o processo de catalogação de todas as coleções etnográficas dispersas pelos vários organismos e entregues à Comissão (Botas, 2013).

Desta forma, várias entidades e museus contribuíram para a entrega dos materiais, como por exemplo o Museu do Dundo, da Companhia de Diamantes de Angola (560 peças), a Agência Geral do Ultramar (6000 peças), Museu da Guiné, entre outros. Em 1968, o Museu de Etnologia já contava em seu acervo com um total de 16.000 peças, instalado então em uma das áreas do Palácio Vale Flor e esperava pelo término da construção onde viria a ser a sua instalação definitiva (Botas, 2013).

Muitos desses conjuntos etnográficos foram coletados por antigos funcionários coloniais que trabalhavam em organismos das colônias portuguesas e que posteriormente transferiram estes artefatos para os museus. Além da transferência dos objetos por instituições ligadas ao Estado, houve a incorporação de peças por doações de particulares ou da criação de projetos destinados a este fim, além dos financiamentos que a missão recebia para a coleta de materiais. Como um dos casos emblemáticos podemos citar Victor Bandeira - que irei abordar no próximo capítulo - que foi um grande responsável por boa parte do material que constitui o museu (Botas, 2013).

O Museu Nacional de Etnologia, abriga em seu acervo uma coleção etnográfica de mais de 40 grupos indígenas da Amazônia. Esse acervo foi constituído sobretudo em três fases: a primeira em 1960, a segunda em 1992 e a terceira em 1999/2000. Esta coleção indígena encontra-se armazenada nas galerias visitáveis da Amazônia, que foram abertas em 2006 para visita ao público.

A primeira leva de objetos foi constituída por Victor Bandeira, em meados de 1960, solicitado por Jorge Dias, para a criação do museu em 1965. A coleção continha

cerca de 740 objetos, tendo sido parcialmente expostos em 1966 na Sociedade Nacional de Belas Artes, exposição intitulada “Artes do Índio Brasileiro”. As mesmas peças, foram objetos da Exposição “Índios da Amazônia”, inaugurado em 1986, no Museu de Etnologia.

Como visto no capítulo anterior, este período da primeira recolha de materiais foi marcado por um momento de mudança na antropologia portuguesa. A década de 60 foi marcada por um período de ditadura, período este que se prolongou até os anos 70. A antropologia do Estado Novo migrava suas preocupações das questões nacionalistas para as questões imperiais, voltando-se assim para as ex-colônias. Esta primeira recolha foi então reflexo do momento ao qual passava a ciência antropológica no país, culminando neste interesse em trabalhar com as sociedades ameríndias brasileiras. Vale ressaltar que neste período não havia curso universitário de Antropologia no país, e não havia também modelos científicos de recolha sistemática destes materiais, tão pouco antropólogos ou etnólogos para realizar tal feito. Isto reflete-se na forma como foi realizada a coleta dos artefatos, sem a existência de rigor cinético e sem a presença de um antropólogo.

A segunda coleção de objetos etnográficos foi constituída nos anos 90, com os objetos coletados pela Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses (CNCDP). Essa recolha de objeto teve como intuito a criação da exposição intitulada “Nas vésperas do mundo Moderno: Brasil e África”, que teve como pano de fundo as comemorações dos 500 anos dos descobrimentos, ao término da exposição, os objetos ficaram sob a guarda do Museu Nacional de Etnologia, sendo em 2003, com a extinção da CNCDP, oferecida oficialmente ao MNE.

A terceira coleção, foi constituída entre 1999/2000 junto dos Índios Waujá do Xingu, objetos da exposição “Os Índios, Nós”, inaugurada em 2000. Esses objetos foram recolhidos pelo antropólogo Aristóteles Barcelos Neto enquanto realizava trabalho de campo com observação participante. Em 2004, passaram a integrar a exposição permanente “os Índios Waujá: objetos e personagens de uma coleção amazônica”.

A segunda e a terceira recolha foram feitas em um momento ao qual a antropologia encontrava-se consolidada no país e contava com uma vasta e diversificada produção científica, com uma abordagem mais internacional. A recolha destes materiais, sobretudo da terceira recolha foram realizadas de forma sistemática e seguindo um rigor científico. Isto pode ser percebido quando analisado os inventários de cada peça bem como a presença de antropólogos durante a recolha dos materiais.

Contudo, a forma como as peças estão armazenadas e expostas remetem ao modelo encontrado nas abordagens antropológicas da década de sessenta, período em que o museu foi criado. As peças encontram-se expostas de forma a agregar objetos de mesma funcionalidade, muitas vezes misturando diferentes etnias e em alguns casos há peças sem algumas informações básicas, como proveniência ou etnia a que pertence – sobretudo os materiais oriundos da primeira coleta –. A maioria das peças encontram-se armazenadas dentro de vitrines seguindo uma sequência que começa com as máscaras ritualísticas, passando pelos adornos corporais e ornamentais, esteiras e redes, materiais de uso cotidiano até chegar nas urnas funerárias - estas últimas encontram-se fora de vitrines - (**Figuras de 3 a 16**). No final, há duas vitrines que exibem materiais de várias regiões como Peru, Bolívia ou até mesmo peças não indígenas, como é o caso de alguns objetos referentes a cultura das vaquejadas no Brasil.



Figura 3: Máscaras Waujá
Fonte: A autora (2017).



Figura 4: Máscaras Karajá
Fonte: A autora (2017).



Figura 5: Máscaras Waujá
Fonte: A autora (2017).



Figura 6: Máscaras Waujá
Fonte: A autora (2017).



Figura 7: Colares. Diversas Etnias
Fonte: A autora (2017).



Figura 8: Cocar Karajá
Fonte: A autora (2017).



Figura 9: Bonecas Karajá
Fonte: A autora (2017).



Figura 10: Cabaças e utensílios para preparar o beiju Diversas Etnias
Fonte: A autora (2017).



Figura 11: Panelas zoomórficas Diversas Etnias
Fonte: A autora (2017).



Figura 12: Chocalho Diversas etnias
Fonte: A autora (2017).



Figura 13: Utensílios para preparar a massa da mandioca Diversas Etnias
Fonte: A autora (2017).



Figura 14: Cestarias Diversas Etnias
Fonte: A autora (2017).



Figura 15: Cestarias Diversas Etnias
Fonte: A autora (2017).



Figura 16:: Redes Diversas Etnias.

Fonte: A autora (2017).

De um modo geral, o que se pode observar na forma como essas coleções estão organizadas implica em uma valorização do aspecto estético dos objetos – orientação museológica que muito deve à escola dos fundadores do museu na década de sessenta. Esta valorização estética pode parecer contrastar com a informação etnográfica transmitida ao visitante da exposição – uma opção que integra o programa de comunicação museológica.

O modelo de constituição destas coleções está diretamente interligado ao processo de consolidação e institucionalização da antropologia em Portugal. Desta forma, as três coletas realizadas em três períodos distintos tiveram diferentes abordagens metodológicas em função do período ao qual se encontrava a antropologia no país. Todavia, como já referido, a forma como estas peças se encontram armazenadas e expostas nos museus está relacionada com a abordagem teórica que tem orientado o museu desde sua fundação.



Desenho de Maria Frizarin

Para que se possa compreender melhor o processo de musealização e exposição das coleções em estudo, faz-se por bem analisar todo o processo de sua constituição, partindo do momento de sua recolha até sua chegada ao museu. Desta forma, abordarei a seguir o processo de envio destes materiais do Brasil para Portugal e seu armazenamento em museus. Farei uma abordagem cronológica iniciando com a primeira expedição realizada no século XVIII até a mais recente realizada no ano 2000. A análise destes processos irá nos permitir criar um cenário detalhado sobre o histórico de constituição destas coleções bem como os preceitos que levaram à sua recolha, nos permitindo assim compreender o papel que cada um destes objetos desempenhou e ainda desempenha em cada contexto museológico e expográfico.

3.1 Viagens filosóficas de Alexandre Rodrigues Ferreira

A viagem Filosófica, foi indiscutivelmente o maior e mais importante empreendimento científico realizado no Brasil pela Coroa portuguesa durante o século XVIII, quiçá, durante todo o período colonial. A expedição adentrou o interior das terras tupiniquins dentre 1783 a 1792, percorrendo as capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá. A Viagem tinha como objetivo central o reconhecimento das terras da América portuguesa, bem como a delimitação de suas fronteiras. Além disso, destinava-se à análise, descrição e coleta de amostras de todos os seres dos três reinos da natureza (mineral, animal e vegetal) e ainda os artefatos ou “curiosidades” artificiais dos gentios domesticados. A Viagem produziu um importantíssimo acervo acerca do território brasileiro, constituído por mapas, registros iconográficos, descrições em diários e coleta de materiais. A expedição foi conduzida em campo pelo naturalista luso-brasileiro Alexandre Rodrigues Ferreira, além de seus riscadores Joaquim José Codina e José Joaquim Freire e do jardineiro botânico Agostinho Joaquim do Cabo.

Contando com poucos recursos financeiros, a viagem que a priori era planejada com quatro naturalistas, resumiu-se posteriormente a apenas um, além de ter sofrido cortes financeiros e materiais. Desta forma, todo o trabalho a ser realizado durante a expedição ficou a cargo de Alexandre Rodrigues Ferreira e seus poucos ajudantes.

A Viagem foi desenhada em um momento em que tanto Portugal como grande parte da Europa passava por uma mudança nos paradigmas ideológicos, políticos, sociais e econômicos. Em Portugal a mudança principal estava em razão das reformas

Pombalinas, reformas estas que proporcionaram uma reestruturação tanto na economia, quanto na educação do país. A expedição foi então concebida nestes moldes, foi planejada pelo naturalista italiano Domenico Vandelli, patrocinada pela coroa que tinha seus interesses políticos e econômicos, e pela Universidade, oferecendo à expedição seu caráter mais científico (Raminelli, 1997).

Sabe-se que a expedição de Alexandre Rodrigues Ferreira tem a ver indiscutivelmente com o problema das demarcações das fronteiras brasileiras. Há mesmo quem considere que “a intenção da viagem era primordialmente geopolítica” (Vanzolini, 1990). Aquém destas disputas, Alexandre Rodrigues Ferreira tem como intuito maior a recolha do máximo de exemplares dos três reinos da natureza, bem como os objetos de “curiosidades” dos índios. Dessa forma, foram coletados exemplares de plantas e animais, minerais e artefatos representativos dos diversos locais ao qual passavam durante a expedição. Podemos indagar que este modelo de recolha pode ter sido influenciado pelas formas de colecionismos dos Gabinetes de curiosidades, onde prevalecia a abundância e variedade de objetos recolhidos e sua classificação em Naturália, Artificiália e Antiquitas.

Há de salientar que Ferreira não se interessava simplesmente em conhecer e descrever a fauna e flora, tendo também interesse em aprender como eram domesticados estes espécimes, conhecer seu uso no cotidiano, tomando assim conhecimento da utilização de ervas, animais e pedras, além de descrever as técnicas usadas na manufatura dos artefatos indígenas.

Dessa forma, a equipe partiu de Lisboa em direção ao porto de Belém, onde seriam acolhidos pelo então Governador do Grão-Pará, fornecendo-lhes mantimentos, barcos e índios que os auxiliariam na viagem, como remadores, coletores e preparadores das amostras, caçadores de animais e de suprimentos, entre outros. Foi então, somente em 1785 que alcançaram a capitania do Rio Negro e a partir daí já enviaram várias remessas de produtos para Lisboa. Entre 1789 e 1790, a expedição percorreu o Rio Madeira e a Capitania do Mato Grosso, de onde também foram remetidos os materiais coletados.

O conjunto dos materiais coletados foram todos enviados a Lisboa. O principal centro de remessas destes espécimes foi Barcelos, então Capital do Rio Negro. Foram enviados a Lisboa um total de dezenove remessas ao longo da Viagem Filosófica, sendo oito destas remetidas de Barcelos. Este material tinha como destino principal o Real Museu de História Natural da Ajuda (Areia e Miranda, 1994). O farto material recolhido permaneceu sem ser trabalhado e desconhecido por quase um século. Quando retornou a

Lisboa, Ferreira encontrou o material todo em mau estado de conservação e não voltou a trabalhar com as amostras coletadas. Como afirma Raminelli, suas “memórias não foram aperfeiçoadas, aprimoradas e publicadas [...] Desgostoso, entrevado e alcoólatra, Ferreira morreu em 1815” (Raminelli, 2005:05).

O Real Museu de História Natural da Ajuda constituiu então nessa época, uma das mais vastas e diversificadas coleção europeias sobre a América portuguesa. Esta coleção é ainda hoje uma das mais representativas quando se trata da cultura material e visual a respeito dos povos indígenas do Brasil na Europa, estando agora guardada em vários museus. Foram enviados um total de 933 exemplares de objetos, representativo de todas as categorias, isto sem somar as centenas de iconografias feitas pelos riscadores (Areia e Miranda, 1994). As remessas enviadas a Lisboa e armazenadas no Museu da Ajuda foram posteriormente realocadas em outras instituições. Em 1801, é enviado ao Museu de História Natural de Coimbra um conjunto com vários exemplares do reino animal, vegetal e mineral, além de 400 objetos de “produtos industriais” (produtos confeccionados pelo homem) (Areia e Miranda, 1994).

Com a invasão napoleônica em 1808, o Museu da Ajuda vê-se despojado de um número substancial de peças, em sua maioria provenientes do Brasil. Este conjunto de peças foi entregue por Vandelli a Geoffroy Saint-Hilaire, acompanhante de Junot e uma pequena parte desses manuscritos foram devolvidos ao Museu da Ajuda somente em 1815, às vésperas da morte do naturalista (Areia e Miranda, 1994).

Em 1858 a Real Academia entregava ao Museu Bocage sua importantíssima coleção de zoologia, botânica e mineralogia. Todavia, em 1978, houve um trágico incêndio que devastou uma grande parte desta coleção restando somente dois núcleos representativos do trabalho realizado em campo por Alexandre Rodrigues Ferreira: o primeiro, denominado “etnográfico”, permaneceu sob a guarda desta mesma instituição e o segundo, denominado “parte documental” foi entregue a Antônio de Menezes Vasconcellos Drumond, então ministro do Brasil em Portugal (Areia e Miranda, 1994).

Com a transferência da corte para o Brasil em 1808, um importante conjunto de peças acompanhou-os a pedido de D. João, que ordenou o envio dos materiais para o Museu do Rio de Janeiro. Apesar das barreiras, a Viagem Filosófica foi importantíssima para o conhecimento sobretudo da população ameríndia do século XVIII. É um dos mais vastos materiais descritivos da cultura e costumes destas populações. Entretanto, temos que levar em consideração que Alexandre Rodrigues Ferreira era funcionário da Coroa e seguia “os ensinamentos iluministas, assim sendo, Ferreira almejava traçar metas para

fixar o domínio lusitano no norte da Amazônia e civilizar o índio por intermédio do desenvolvimento agrícola” (Raminelli, 1997:09). Os indígenas foram então retratados por ele “como trabalhadores agrícolas e denunciados pela inércia, preguiça e resistência ao mundo civilizado” (Raminelli, 1997:09). Os ritos e mitos indígenas não despertaram no naturalista o interesse, bem como não o interessou as tribos “pacificadas”. As populações ameríndias mais descritas por Ferreira foram os Mura do Rio Madeira. Em suas descrições, como mostra Raminelli aparece sobretudo a imagem do índio bárbaro:

Esses índios, comenta o naturalista, mordem as pedras contra eles atiradas, cortam cabeças e arrancam os dentes dos mortos e guardam como troféus. Seus prisioneiros eram logo transformados em escravos que, em currais, serviam de sustento a seus senhores antropófagos. Entre eles, o espírito de vingança é o maior de todos: “Dentre todo o gentio é esse o que menos se alinha” (Raminelli, 1997:09).

Ferreira considera-os, por vezes, “irreversivelmente bárbaros, incapazes da pacificação, contrários à agricultura e ao comércio”, concluindo que o que resta para tais populações é “somente a guerra de aniquilamento, o extermínio”. Por meio destas descrições podemos verificar que o naturalista reproduz o estereótipo criado pelos cronistas e viajantes a respeito dos indígenas durante os séculos XVI, XVII e XVIII sobre o qual se debruça o primeiro capítulo desta dissertação.

Para Raminelli, Alexandre Rodrigues Ferreira escreveu “como se fosse um naturalista de gabinete” (1997:11), pois mesmo estando em campo quase dez anos, suas descrições acerca dos gentios são seletivas e muitas vezes embasadas por visões do passado, “preferiu recorrer à tradição do que traçar o perfil dos ameríndios a partir de suas experiências e vivências durante a longa jornada pelo território americano” (1997:11).

Após este laborioso e gigantesco trabalho de recolha de materiais etnográficos brasileiros realizado por Alexandre Rodrigues Ferreira e sua equipe, não houve nada que em períodos subsequentes pudesse comparar-se ao tamanho e riqueza desta coleção ameríndia levada a Portugal. Somente em 1960, quase 200 anos após a Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira volta a existir em Portugal um projeto de recolha de materiais ameríndios brasileiros com a expedição Victor Bandeira.

3.2 Coleção Victor Bandeira

Victor Bandeira pode ser considerado um exímio viajante, colecionador e comerciante de arte que possui grande interesse pela cultura e objetos das distintas

sociedades. Estes objetos são comumente conhecidos como “culturas exóticas”. Em uma entrevista realizada pela revista Ícon, em 2000, expõe:

Desde miúdo que gostava de objectos de arte, e um dia tive a possibilidade de fazer uma sociedade com dois indivíduos, abrir uma casa de antiguidades e fiquei todo contente, comecei a comprar coisas e a vender [...] Cheguei à conclusão de que gostava era daqueles objectos que se costumam chamar de arte primitiva, e de arte popular e de arqueologia (Bandeira, 2000:37).

No início adquiria objetos a partir de antiquários e casas de leilões. Quando obteve recursos necessários realizou uma viagem à África com o intuito de recolher materiais etnográficos para vender em Portugal. Inaugurou então, em 1961, sua exposição no Museu da Escola Superior de Belas Artes, no Porto. Neste conjunto de peças expostas era possível encontrar materiais provenientes do Mali, Costa do Marfim, Guiné Bissau, Gana, Nigéria e Senegal (Bandeira, 2000).

Foi nesta exposição que conheceu Ernesto Veiga de Oliveira⁵, estreitando relações e laços colaborativos com a equipe do Museu Nacional de Etnologia em período de fundação. Esta colaboração resultou na obtenção de um vasto conjunto de objetos para o Museu. A partir daí, foi enviado a outros lugares com o intuito de recolha de materiais culturais, como por exemplo para a Indonésia, com o objetivo de recolher os objetos representativos do teatro de sombras, uma importante tradição daquela região (Botas, 2013).

É neste contexto que em 1964/65 Victor Bandeira e Françoise Carel Bandeira, sua esposa na época, a pedido de Jorge Dias⁶ e Ernesto Veiga de Oliveira, foram incumbidos de realizar um trabalho de campo na região Amazônica, com o intuito de “conhecer as formas de comportamento, a cultura material e imaterial, os rituais, os ritos e a arte dos grupos indígenas que habitavam essa região”⁷. Esta expedição teve o apoio do Centro de Estudos de Antropologia Cultural da Junta de Investigações do Ultramar e a colaboração dos Serviços Culturais da Embaixada do Brasil.

Dessa forma, Victor Bandeira e Françoise Bandeira percorreram várias regiões do Brasil, Equador, Peru e Colômbia e contataram com diferentes grupos indígenas. Esta viagem resultou na coleta de um conjunto de 745 objetos ameríndios abrangendo todas

⁵ Responsável pelo Museu de etnologia na época.

⁶ Como referido no capítulo anterior, José Dias foi o primeiro diretor do Museu de Etnologia do Ultramar.

⁷ Museu Nacional De Etnologia. **Reservas visitáveis- Galerias da Amazônia**. Retirado em < <https://mnetnologia.wordpress.com/reservas-visitaveis/>>, acessado em 25-10.2016.

as categorias de artefatos, com a pretensão de representar o modo de vida e a cultura material das populações nativas. Além disso, contou com a coleta de inúmeros registo visuais e sonoros e um vasto conhecimento teórico sobre a vida, a cultura e arte dos ameríndios sobretudo do Brasil (Bandeira, 2000).

A coleção foi exposta pela primeira vez ao público em outubro de 1966, intitulada “Arte do índio brasileiro”, nos Salões da Sociedade de Belas Artes de Lisboa, sob o patrocínio da Fundação Calouste Gulbenkian e da Embaixada do Brasil. Em 1969 a coleção é adquirida pelo Ministério do Ultramar, com a participação financeira da Fundação Calouste Gulbenkian e da Fundação da Casa de Bragança e de alguns particulares. O objetivo era a entrega e incorporação da coleção ao património do Museu Nacional de Etnologia (Botas, 2013).

Esta coleção foi objeto de outra grande exposição denominada “Índios da Amazônia”, realizada pelo Museu de Etnologia do Instituto de Investigação Científica Tropical de Lisboa, em 1986/87, um ano após sua abertura. Não abordaremos neste trabalho estas duas exposições acima citadas pois encontram-se fora da nossa delimitação temporal. Me dirijo a elas pois fazem parte da história da coleção do museu nacional e de suas exposições mais recentes que são de fato o objeto deste trabalho, dispensando, no entanto, discorrer com maior detalhe sobre as mesmas.

A Coleção de Victor Bandeira é umas das mais representativas coleções etnográficas sobre os indígenas brasileiros em Portugal que se preserva no Museu de Etnologia. A recolha feita por Victor Bandeira não partiu de um trabalho de pesquisa científica e nem foi uma recolha sistemática em campo. Tratou-se, antes, de uma recolha que tinha como objetivo a venda para particulares ou instituições. Seu trabalho embasou-se sobretudo nos moldes do colecionismo, um modelo que privilegia a estética e a autenticidade na escolha de objetos. Em uma entrevista realizada em 2010 por Troufflard, ao ser questionado sobre o critério de recolha dos materiais, Vitor Bandeira explica:

É (a autenticidade) uma condição básica para mim. Em princípio nunca fico com uma peça que tenha sido feita para mim, que seja feita para turistas ou coisa assim. Ando à procura de uma peça que em princípio já serviu para alguém e que tinha uma qualidade mesmo, e que além disso é um objecto de arte, ou que tenha qualquer coisa que a diferencia de todas as outras que são iguais (Troufflard, 2010:124).

Desta maneira, o próprio Victor Bandeira salienta a forma utilizada nas definições de coleções constituídas por colecionadores, onde os elementos fundamentais são a estética, a autenticidade do objeto e sua função e uso no passado (Troufflard, 2010), não

considerando aspectos da representatividade cultural de sua população ou seu real significado dentro daquela sociedade. Um problema decorrente desta forma de recolha é a ausência de algumas informações acerca de sua origem. Algumas peças não possuem o local de coleta ou mesmo da sociedade que as produziu.

Após esta maciça coleção indígena brasileira realizada por Victor Bandeira, o Museu Nacional de Etnologia retoma seus trabalhos de recolha etnográfica ameríndia em solos brasileiros somente nos anos 90, com o advento das comemorações dos descobrimentos portugueses. Para isso foi criada uma comissão especial com o propósito de recolha de tais materiais e sua posterior exposição.

3.3 A coleção dos anos de 1990: comemorações dos descobrimentos

A Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses foi criada pelo Ministério da Defesa Nacional em 11 de novembro de 1986, pelo decreto lei nº 391/86 e tinha como principal objetivo a preparação, organização e coordenação das celebrações dos 500 anos sobre alguns dos marcos mais importantes dos descobrimentos portugueses do final do século XV.

Até ao final do presente século completar-se-ão 500 anos sobre alguns dos marcos mais importantes dos descobrimentos, com especial relevo para a passagem do cabo da Boa Esperança (1498), a chegada à Índia (1498) e a descoberta do Brasil (1500)⁸.

No texto em que a constitui nota-se um exacerbamento das grandes navegações e “descobrimentos”:

Os descobrimentos de há 500 anos, se lançou de forma coesa, sistemática e arrojada na prossecução de novos objetivos cuja realização assegurava a identidade e independência nacional, se inseria na defesa e projecção dos valores cristãos e contribuiu decisivamente para a abertura das vias do comercio internacional [...] As repercussões profundas que os descobrimentos da era de Quinhentos tiveram na história da humanidade devem igualmente ser evocados no contexto das relações com os países para cuja formação e integração universal contribuíram”⁹.

A Comissão Nacional foi constituída por representantes dos Ministérios da Defesa Nacional, das Finanças, do Plano e da Administração dos Territórios, dos Negócios Estrangeiros, da Educação e Cultura, das Regiões Autônomas, da Academia Portuguesa

⁸ Decreto lei nº 391/86 criado pelo Ministério da Defesa Nacional. I série, n 270. 22-11-1986. Retirado em <https://dre.pt/application/file/221440>. Acessado em 24 de março de 2017.

⁹ Idem.

da História, da Academia das Ciências de Lisboa, da Academia da Marinha, da Sociedade de Geografia de Lisboa e da Fundação Gulbenkian.

Logo após a sua criação, foi criada uma equipe específica da Comissão Nacional dos Descobrimentos, com a finalidade de coletar materiais etnográficos da África e de forma subsidiária também do Brasil. O objetivo seria o de fazer uma exposição em Lisboa indicativa dos marcos do descobrimento, entre os quais o Brasil ocupava ainda um lugar apenas de projeto. Foi inaugurada então, em 1992, no Museu Nacional de Etnologia a exposição “Nas Vésperas do Mundo Moderno”, tendo como comissária geral a professora Jill Rosemary Rainey Dias, especialista em História e Antropologia africana. A exposição contava com peças da África, mas também com peças ameríndias do Brasil. Após seu encerramento os materiais coletados ficaram sob a guarda do MNE.

A aquisição das peças ameríndias não foi realizada em campo, mas sim, exclusivamente, por compra na loja ArtIndia, loja essa pertencente à Fundação Nacional do Índio (Brasil) e destinada exclusivamente ao comércio do “artesanato indígena”. A coleção é constituída por 125 objetos etnográficos, provenientes sobretudo da região do Tocantins, da Ilha do Bananal, pertencentes à etnia Karajá.

A CNCDP foi extinta em 31 de maio de 2002, sendo suas funções e arquivos absolvidos pelo Ministério da Cultura e essa coleção foi oferecida ao Museu de Etnologia em 2003. Ainda como parte dos projetos da CNCDP para a comemoração dos 500 anos dos descobrimentos portugueses, contudo, em um momento um pouco mais recente, início do século XXI, é desenvolvido um outro projeto denominado *Entre os índios Waujá*, que visava a comemoração dos 500 anos do Brasil. Esta foi até o momento a última coleção ameríndia brasileira enviada a Portugal.

3.4 Entre os Índios Waujá

O projeto desta coleção esteve inserido em meio aos desdobramentos dos projetos desenvolvidos pela Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, em meio ao desenrolar da exposição *Índios, nós*, desencadeado pelo Museu Nacional de Etnologia. O Diretor do Museu, Joaquim Pais de Brito encomendou ao antropólogo Aristóteles Barcelos Neto a constituição de uma coleção que pela primeira vez seria coletada por um antropólogo a realizar trabalho de campo de longa duração numa determinada área indígena – neste caso entre os Waujá no Alto Xingu.

A colaboração direta com antropólogos marcou o trabalho e a novidade desta exposição, mas no caso de Aristóteles Barcelos Neto o intuito da colaboração era especificamente virado à constituição e compra da coleção Waujá. Neto estava a realizar a sua tese de mestrado concluída em 1999 sobre a Arte Waujá intitulada “Arte, estética e cosmologia entre os Índios Waujá da Amazônia Meridional”. O trabalho de campo que enquadrava a coleta de material já se inscrevia também no trabalho de doutorado que fez na Universidade de São Paulo (USP) e terminou em 2004 com a tese denominada “Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu”. Para além da coleção do Museu de Etnologia em Lisboa, Aristóteles Barcelos Netos criou também no mesmo período uma coleção etnográfica para o Museu de Arqueologia e Etnologia da Bahia.

Aristóteles Barcelos Neto baseando-se na sua própria experiência e conhecimento dos Waujá, elaborou um projeto de pesquisa para o MNE, intitulado “Cultura material amazónica: sociologias e cosmologias nativas”. O objetivo da investigação assentou na formação e documentação de uma coleção sistemática de artefatos, representativa da cultura material dos índios Waujá do Alto Xingu. A coleção conta com 578 peças, abrangendo todas as classes de artefatos exceto a plumária, devido às atuais leis brasileiras que proíbem a sua exportação. Entre estes objetos podemos citar o caso de algumas peças utilizadas em rituais de cura, como as máscaras e aerofones – flautas e clarinetes – utilizados no ritual dedicado aos *apapaatai*, além de algumas painéis de grande dimensão – as painéis cantoras –, painéis zoomórficos, cestos cargueiros e objetos associados ao preparo da mandioca e seus derivados, como desenterradores, pilões, pás de beiju, torradores e peneiras (Neto, 2004).

Juntamente a isto, foi desenvolvido um livro denominado “Com os índios Waujá: objetos e personagens de uma coleção amazónica”. O livro configurou-se também em um catálogo para a exposição homônima realizada em 2004. Neste, é descrito o processo de recolha destes materiais e o contexto de constituição desta coleção. Ao longo do livro o autor sublinha a riqueza do material que compõe a coleção, apresenta um vasto conjunto de fotografias destes objetos e refere momentos, lugares e processos cotidianos que constituem o dia a dia na aldeia Piyulaga, além do que, todas as fotos são acompanhadas com uma legenda que apresenta uma densa descrição acerca do contexto em que cada imagem está inserida.

A constituição em campo desta coleção foi um diferencial das demais, pois neste caso os próprios indígenas trabalharam em parceria com o antropólogo com o propósito de selecionar as peças que deveriam ou não ser entregues ao museu. Neste processo de

escolha, os Waujá categorizam os objetos em “Paraguai” e “original”. Paraguai são os objetos tidos como “falsos” ou “cópia malfeita”. Essa categoria não se refere à baixa qualidade do produto e sim ao modo de se proteger do consumo predatório dos brancos. Desta forma, para os Waujá, os objetos Paraguai são os materiais apropriados para estarem em Museus e Lojas, locais onde os brancos vão para consumir a cultura indígena. De outro modo, os originais devem ser protegidos do comércio com os brancos, pois remetem àquilo que foi produzido ritualmente (Neto, 2004:84).

Neste sentido, os objetos que não foram disponibilizados pelos índios Waujá eram objetos que estavam inseridos no circuito de prestações rituais. Outro conjunto de materiais foram confeccionados especificamente para a venda ao museu, objetos estes que estavam desprovidos de sua função. Como exemplo, temos algumas máscaras concedidas ao museu e que foram retirados seus orifícios como olhos e boca, pois não seriam mascarar utilizadas no ritual *apapaatai*. Para os Waujá, os *apapaatai* são os seres que, de modo provisório ou permanente, perderam a forma humana para uma forma animal ou monstruosa. Os *apapaatai* podem estar personificados em animais, monstros, artefatos, espíritos, heróis culturais e xamãs. Neste sentido, os artefatos configuram índices das relações entre as séries humanas e não-humanas (Neto, 2004).

Analisando o processo de constituição desta coleção podemos notar o interesse do antropólogo em nos inserir no mundo Waujá por meio dos objetos que o constituem, objetos estes possuidores de significados e inseridos em uma complexa rede cosmopolítica, cuja agência dos objetos está na personificação de seres espirituais ligados a poderes patogênicos, onde a doença e seus rituais de cura constituem o elemento central da socialidade Waujá. Longe de se trabalhar apenas com descrições superficiais das peças, estas representam a relação entre o humano e o objeto.

Seguindo o processo histórico destes quatro grandes projetos de coletas de materiais etnográficos, descritos no capítulo anterior, tem-se como elemento convergente o processo final submetido a estas coleções. Sem dúvida que, em todos os casos, o objetivo central da recolha está pautado no interesse em conhecer aspectos da cultura material indígena e até mesmo a “cultura indígena” em si. Foi partindo destas premissas que se iniciou o processo de recolha, armazenamento, estudo e por fim, a exposição destes artefatos.

Os materiais recolhidos nestas quatro distintas épocas, encontram-se todos expostos permanentemente em museus, e frequentemente são objetos protagonistas de diferentes exposições pelo país ou fora dele. Desta forma, analisar o contexto destas

exposições em que se insere alguns destes objetos, torna-se necessário já que se pretende compreender a forma como estes objetos se relacionam com a sociedade portuguesa.



CAPÍTULO IV

Dando Vida aos objetos,
Contexto das exposições Museológicas em Portugal

Desenho de Maria Frizarin

Neste capítulo busca-se analisar o enquadramento e o significado atribuído às coleções indígenas abordadas no capítulo anterior que foram objetos de algumas exposições realizadas em Portugal. Neste sentido foram escolhidas cinco exposições para uma análise mais profunda, são elas: Memórias da Amazônia; Memórias da Amazônia Etnicidade e Territorialidade; Nas Vésperas do Mundo Moderno: Brasil e África; Os Índios, Nós e Com os índios Waujá, objetos e personagens de uma coleção amazônica. Como recorte temporal para uma análise mais detalhada neste trabalho, analisaremos somente as exposições que refletem a mudança da política indigenista no Brasil em 1988, influenciando desta forma, o modo de ver, compreender e se relacionar com os povos ameríndios.

4.1 Memórias da Amazônia

A primeira exposição ocorrida em Portugal, a partir dos anos 90, a respeito dos indígenas brasileiros, foi constituída pelos objetos etnográficos coletados pelo naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, durante sua viagem filosófica ao Brasil, entre 1783 a 1792, uma das mais vastas e antigas coleções indígenas da Europa. A exposição foi realizada em 1991, na Universidade de Coimbra, denominada “Memórias da Amazônia”. Essa exposição teve um desdobramento um ano mais tarde, em 1992, no Mosteiro dos Jerónimos (DIAS, 2012).

A exposição realizada em Coimbra teve como pano de fundo as comemorações dos 200 anos das Viagens Filosóficas do próprio Alexandre Rodrigues Ferreira, bem como as comemorações dos 700 anos da Universidade de Coimbra. Como personagem principal no contexto dessa exposição, surge Tekla Hartmann, antropóloga brasileira que encontrou a coleção de ARF abandonada na academia das Ciências. Estas peças foram então por ela identificadas e analisadas. Hartmann foi também a curadora e responsável pela exposição.

A exposição foi montada somando em seu conjunto um total de 138 objetos, sendo 68 provenientes da Academia de Ciências de Lisboa, 69 do Museu e Laboratório Antropológico de Coimbra e um da Sociedade de Geografia de Lisboa. A escolha dos objetos levou em consideração “a raridade da peça, seu valor estético assim como pelo seu carácter de documento para algumas problemáticas especificadas da etnologia do Brasil” (Silva, 1997:125). Foram selecionados objetos representativos de todas as

categorias artefatuais da coleção recolhida por Alexandre Rodrigues Ferreira (**Figuras de 17 a 20**).

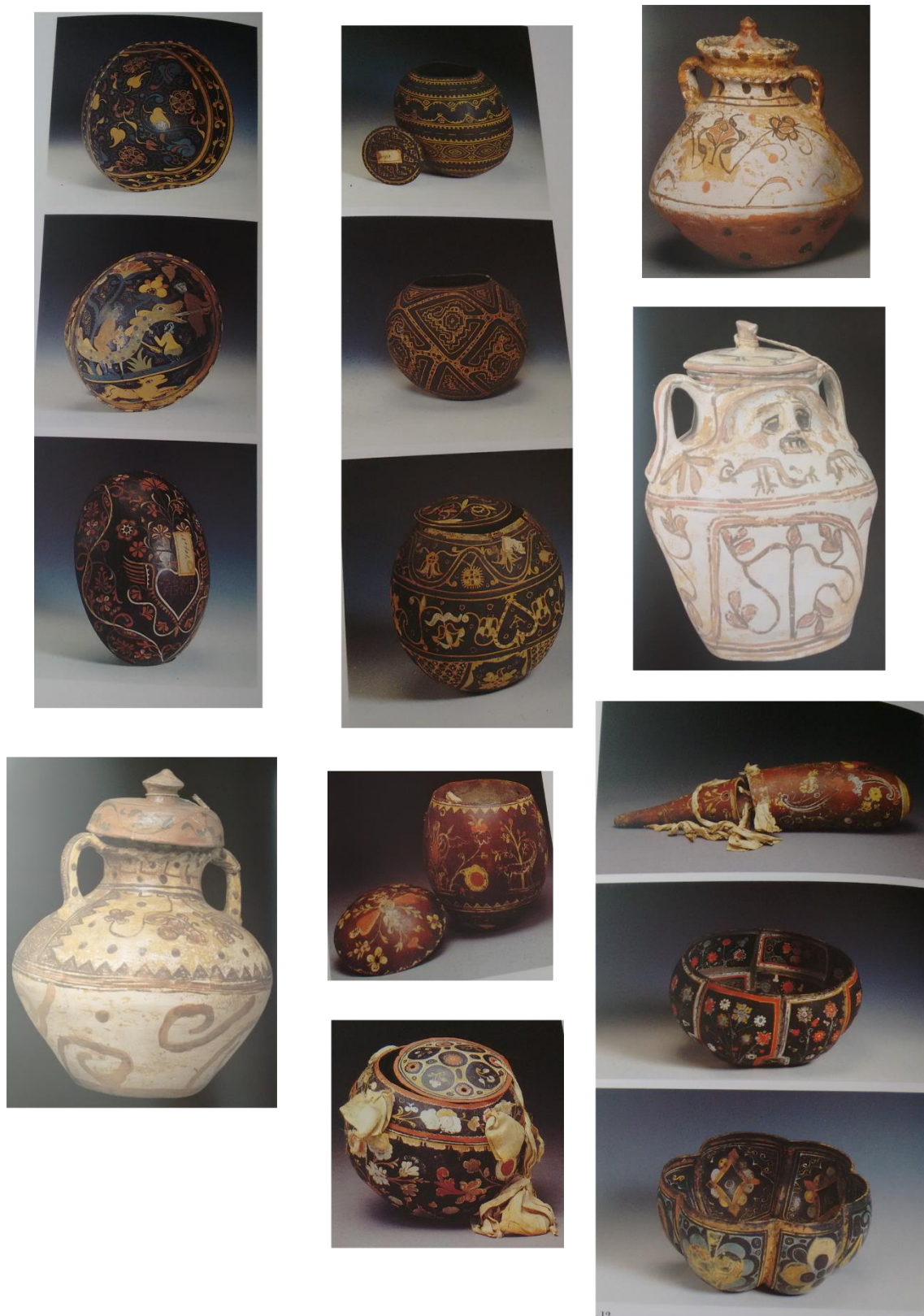


Figura 17: Conjunto de peças cerâmicas utilizadas na Exposição Memórias da Amazônia.

Fonte: Museu da Universidade de Coimbra, 1991.



Figura 18: Conjunto de máscaras Jurupixuna utilizadas na Exposição Memórias da Amazônia.

Fonte: Museu da Universidade de Coimbra, 1991.

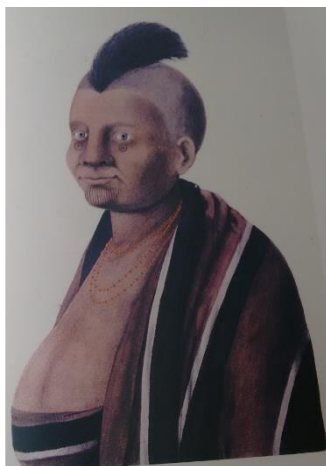
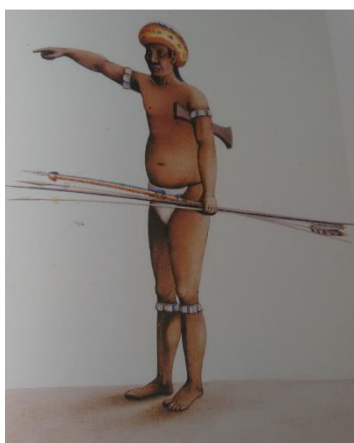


Figura 19: Conjunto de pranchas desenhadas por Alexandre Rodrigues Ferreira e utilizadas na Exposição Memórias da Amazônia.
Fonte: Museu da Universidade de Coimbra, 1991.



Figura 20: Conjunto de artefatos diversos utilizados na Exposição Memórias da Amazônia.

Fonte: Museu da Universidade de Coimbra, 1991.

A exposição teve como propósito inicial a exposição do estudo dos acervos do museu, mais precisamente do espólio brasileiro, com o objetivo de reconstruir o processo histórico de formação desses objetos. Entretanto, o objetivo foi se modificando, e a intenção passou a ser não mais representar somente as coleções etnográficas do museu, mas sim, todos os espécimes recolhidos durante a Viagem Filosófica (Silva, 1997).

Nesse contexto, os objetos foram expostos seguindo critérios de padrões etnográficos e utilitários e tinham como modelos de agrupamentos o itinerário realizado

por Alexandre Rodrigues Ferreira na sua viagem. Como Silva refere, a exposição apoiou-se mais na estética dos objetos do que nos elementos culturais, étnicos, etc.

A estratégia expositiva adoptada da valoração exclusiva dos objetos em si mesmo e o seu reverso [...] transparecem de modo flagrante na decisão de não equacionar, por exemplo, os fenómenos da aculturação. O fato é tanto mais significativo quando sabemos que Tekla Hartmann tinha abordado os efeitos de tais fenómenos relativos ao contacto entre indígenas brasileiros e europeus aquando da sua investigação sobre o acervo a expor [...] o resultado é uma imagem distorcida da amazónia, na qual ela surge como uma identidade aparentemente homogénea em termos sócio-culturais, não sendo alias questionada a sua diversidade a qualquer nível (Silva, 1997: 142-143).

Maria Alice Silva argumenta ainda que apesar da exposição estar denominada como “Memórias da Amazónia”, aludindo a uma narrativa histórica, a realidade é que a exposição não possibilitou o “seguir de qualquer itinerário”, pois a exclusiva valorização da estética torna possível apenas sua representação em função de seu “agrupamento formal”, impedindo assim que a “memória” e “narrativa expositiva se concretize” (1997:143). Desta forma, a exposição teve um carácter apenas morfológico retratando os objetos unicamente com valores estéticos, sem representatividade suficiente para gerar um cenário histórico. A exposição reproduziu assim objetos estáticos no tempo e espaço.

No Mosteiro dos Jerónimos, a exposição teve como arcabouço as celebrações da política reformista do Marquês de Pombal para as políticas indigenistas do Brasil. Nesse sentido, Fernandes Dias aponta que ao ser montada de forma a relacionar aqueles objetos etnográficos à política de Pombal, a exposição exacerbou ainda mais que na primeira o modelo estético dos objetos (Dias, 2012). A exposição ambicionava evocar a Memória da Amazónia, realizada em Coimbra “em termos gerais, os responsáveis do Museu dos Jerónimos consideraram a exposição de Coimbra, sobretudo todo o trabalho de investigação do espólio em causa, merecedores de grande apreço” (Silva, 1997:146).

Apesar da exposição pretender recriar exatamente o mesmo cenário de Coimbra, as 68 peças provenientes da Academia de Ciências não puderam ser utilizadas para tal exposição pois estavam reservadas a outra exposição no Museu de Etnologia. Desta forma, as peças em falta tiveram que ser substituídas por outras 35 pertencente ao Museu de Coimbra. Assim, a exposição contou apenas com as peças cedidas por este último.

Como já mencionado, a exposição teve uma orientação estéticas dos objetos mais marcante ainda do que a de Coimbra. Pode-se observar a ênfase dada ao “extremo cuidado técnico e estético” e a persistência em oferecer a cada peça um “tratamento particular e específico” (Silva, 1997:148). A diferença desta exposição para a de Coimbra estaria na

inclusão de um novo núcleo, que seria o início da exposição, procedendo assim “à contextualização histórica e político institucional portuguesa da época da realização da Viagem”. Como personagem central encontra-se o Marquês de Pombal. Desta forma, o espaço inicial apresenta os documentos relativos à “política esclarecida do Marquês” e de outros protagonistas que foram responsáveis pela realização daquela expedição ao Brasil.

Esta nova abordagem contribuiria para ultrapassar a constituição da exposição pautada somente nos “objetos pelos objetos” e abordaria o “testemunho do despotismo esclarecido do Marquês” (Silva, 1997:151). Entretanto, para Silva, isso não foi o que aconteceu. A exposição foi concebida com uma perspectiva histórica e centrada “em uma figura representativa do poder político” e o objetivo de aludir ao Museu de Coimbra foi outro ato falho. A referência a este estava somente na descrição da posse dos objetos expostos. Desta forma, a Viagem Filosófica ou a coleção exposta foi muitas vezes relacionado aos resultados das ações de Pombal (Silva, 1997:148).

A exposição foi constituída por núcleos. O primeiro recebia o nome de “Marquês de Pombal, Coimbra e o Brasil” e tinha como missão expor os objetos e documentos históricos da época pombalina. O segundo núcleo apresentava os objetos etnográficos coletados sobretudo por Alexandre Rodrigues Ferreira, representando todos os grupos temáticos, como plumária, cerâmicas, cuias, armas, adornos e vestuário, etc. e por último encontrava-se o núcleo com as máscaras jurupixunas, coletadas pelo mesmo durante sua Viagem ao Brasil (silva, 1997).

Outro diferencial da exposição estava na criação pelos *designers* de um túnel, de 20 metros, com coloração verde escuro, com vitrines iluminadas contendo espécimes ao longo de seu curso. Essa construção pretendia representar a floresta amazônica. O túnel ligava os dois primeiros núcleos ao último, o das máscaras. É de notar que esta não foi a interpretação a que chegaram alguns dos visitantes. Para o antropólogo Fernandes Dias, que esteve presente na exposição, o túnel não representava os elementos florestais do ambiente, mas aproximar-nos da Amazônia a partir da simulação de uma passagem (distante) por via fluvial. “Entrávamos em um túnel e havia umas janelas redondas...como se fossem vigias de um barco...a ideia era essa: nós estávamos a fazer uma viagem pelo Rio Amazonas e através das vigias, espreitávamos e víamos os objetos lá fora”, (Fernandes, 2012) acrescenta ainda a ideia de que o local de realização da exposição influencia em seu personagem central “...estava no Museu dos jerónimos...um dos locais de memórias mais pesados, portanto, pareceu-me normal que se celebrasse aí a política

pombalina”, e concluiu “Mas depois tudo me pareceu um pouco pobre”¹⁰ (Fernandes, 2012). Fernandes Dias, antropólogo e especialista na etnologia ameríndia considera em sua fala a identificação do olhar expresso nesta exposição com o tipo de enviesamento que referi no primeiro capítulo, no qual estão presentes o olhar marcado pela visão simplista sobre os índios.

4.2 Memórias da Amazónia etnicidade e territorialidade

Em 1994, esses mesmos objetos de Alexandre Rodrigues Ferreira foram palco de uma terceira exposição, denominada “Memória da Amazónia, Etnicidade e Territorialidade”. Esta foi a meu ver, uma dentre as mais importantes exposições sobre os indígenas do Brasil realizadas em Portugal¹¹. Esta exposição foi realizada na cidade do Porto, pelo antropólogo José António Fernandes Dias, a pedido da reitoria da Universidade do Porto. Como o próprio curador se refere, essa exposição buscou transpor os modelos de exposições vigentes na época, buscando abordar a multiplicidade de visões desses objetos, focando-se menos no objeto em si, para dar preferência ao seu contexto etnográfico (Dias, 2012). A abordagem dos índios como sujeitos de direito que a constituição brasileira de 1988 consagrou orienta de forma explícita esta exposição.

O objetivo desta exposição era o de reviver e prolongar o trabalho realizado pelo Museu e Laboratório Antropológico da Universidade de Coimbra, trabalho este que resultou na exposição realizada em 1991 e 1992 com as peças de Alexandre R. Ferreira, dando-lhe no entanto uma leitura totalmente nova: “mantendo o título *Memórias da Amazónia*, afirmamos o que nos liga a esse trabalho; mas acrescentando-lhe *Etnicidade e Territorialidade*, indicamos que se explora aqui uma outra possibilidade de usar museograficamente o mesmo material” (Dias, 1997:93). Embora os objetos expostos fossem os mesmos, as mudanças nas estratégias museográficas e na apreensão do objeto davam um sentido e valores diferentes daqueles anteriormente adotados (Dias, 1997:93).

A ideia de montar esta exposição fazendo uma nova leitura surgiu no seio do debate acadêmico sobre o “estudo da cultura material, a antropologia da arte, aos museus

¹⁰ **Arte, Antropologia e Desafios da Exposição: uma Perspectiva.** (Professor José António Fernandes Dias)- Parte ½. Conferência Inaugural da 3 Edição do Curso de Pós-Graduação em culturas Visuais do ISCTE-IUL (4 de outubro de 2012). Disponível em <https://vimeo.com/68067746> (acessado em 14 de Outubro de 2016).

¹¹ A exposição “Memórias da Amazónia, Etnicidade e Territorialidade” teve outros dois desdobramentos nos anos posteriores, entretanto, ocorridos no Brasil: o primeiro foi em 1997, na cidade de Manaus e o segundo em 2000, na cidade de São Paulo. Tendo em conta o recorte desta dissertação, não irei aqui referir estas outras exposições.

e exposições de antropologia” (Dias, 1997:94). Para isso, foi necessária a análise das exposições anteriores “reflectindo sobre os objetos nelas expostos e os modos como os expunham; procurando entender o sentido de cada uma das montagens, o pretexto que conduziu a sua realização” (Dias, 1997:34). Desta forma, partiu-se inicialmente dos antecedentes da primeira exposição, para ir modificando-a e transformando-a progressivamente.

A exposição então escapou aos modelos mais tradicionais usualmente utilizados na museografia: buscou abordar as múltiplas interpretações e visões a respeito dos objetos, ao invés de retratar o objeto somente pelo seu aspecto estético formal. Desta forma, Fernandes Dias ressalva “Projetamos uma exposição em que admitia francamente a multiplicidade inevitável de visões e vozes pelas quais esses objectos podem ser aproximados, transformando esse conflito de interpretações num princípio e num instrumento da exposição” (1997:96).

Como abordagem antropológica para o desenvolvimento da exposição foram realizadas na cidade de Manaus, juntamente com membros da Universidade de Manaus e com lideranças indígenas, discussões e estudos acerca dos processos sócio culturais aos quais os povos indígenas vêm passando ao longo do tempo, discutindo questões e conflitos mais recentes, como as discussões em torno da reivindicação de uma identidade étnica diferenciada, “reivindicação e defesa da autonomia cultural, do direito a viverem no Brasil com respeito pelas suas formas de vida e dos seus direitos territoriais” (Dias, 1997:98). Estas são algumas das formas explícitas de ruptura com os posicionamentos anteriores a 1988 mesmo no Brasil.

Dessa forma, a exposição foi montada desde o início com a presença e participação dos povos indígenas que seriam o cerne deste trabalho. Estes contribuíram com as interpretações acerca dos objetos que seriam expostos e alguns deles foram convidados a irem para a cidade do Porto e participar como palestrantes durante a realização da exposição.

Retornando ao Porto, a exposição foi então desenhada a partir de três espaços que correspondem a três tipos de situações e de contato na Amazônia brasileira. Estes três espaços estavam divididos da seguinte forma: “Choque”, “Tutela, e “Afirmação e etnicidade”. A exposição inicia-se com uma ampla fotografia da paisagem amazônica referindo-se a “um mundo ambíguo e fugidio, mutante, em que é difícil distinguir as coisas dos reflexos das coisas, em que uma se transformam permanentemente em outras” (Dias, 1997:104). Há ainda um pequeno mapa retratando a região ao qual a exposição se

refere a das etnias abordadas e expostas neste contexto, além de um texto introdutório (**Anexo 2**) que enuncia a complexidade da configuração da exposição e o modo como esta configuração foi pensada e apresentada no espaço (Dias, 1997:104).

Convidamos os visitantes a descobrir os modos como estes souberam sobreviver, e como querem garantir a sua existência no futuro. Desmentindo a imagem dominante que deles se fez, como seres efêmeros, em transição para outra coisa - a cristandade, a civilização, a assimilação, o desaparecimento (Dias, 1997:104).

Cada um dos espaços da exposição representa “o modo de relacionamento” caracterizado por cada situação e momento do contato; as “ideias sobre o outro” que surgiram entre os dois interventores após esse contato e por fim o “resultado” desse processo. Este desenrolar das coisas está representado pelos “objetos expostos, pelas frases citadas, imagens e sons” (Dias, 1997:107).

Desta forma inicia-se a exposição com os primeiros contatos, relatando o “encontro, desencontro dos dois mundos”. O espaço denominado Choque, representa a imagem que permeou no pensamento europeu em meio aos primeiros contatos com o novo mundo.

Face ao espanto pelo nunca visto, e à dúvida sobre quem é e como é esse outro imprevisto, é sempre necessário [...] compreender ou inventar representações para eles...são frequentemente imagens fantásticas, que resultam da aplicação diretas das imagens da alteridade de que cada um dos intervenientes dispõe na sua bagagem cultural [...] As relações estabelecidas neste quadro de concepções marcadas pela estranheza, serão maioritariamente da ordem do confronto, do choque, da violência (Dias,1997:106).

Ao adentrar este espaço, o visitante começa por se deparar com “um painel com reproduções de gravuras antigas”, uma construção em ferro, “um gigantesco tronco de pirâmide quadrangular” e na parede um “extenso painel branco, com frases e algumas reproduções e petróglifos” (Dias, 1997:106). Neste painel estão exibidas frases de autores europeus que reproduzem a imagem da existência de “seres fantásticos, semi-humanos”, um mundo povoado pela fantasia. No fim, encontra-se as imagens reproduzidas dos originais do século XVI e XVII, ilustrando, assim, o que as frases diziam (Dias, 1997:106).

A pirâmide por sua vez é uma tela onde estão expostos diapositivos, exibindo concepções ambíguas a respeito das imagens criadas sobre os indígenas, visões díspares que retratavam ora o indígena como o bom selvagem e ora como o bárbaro canibalesco

(Dias, 1997:106). Logo em frente havia um monitor onde passavam dois vídeos. O primeiro mostrava imagens da floresta amazônica, cenas do filme sobre a expedição de Pizarro-Ursúa-Aguirre, em 1561, a primeira viagem europeia a percorrer a Amazônia. No filme pode-se notar a existência dos fatores presentes nos primeiros contatos, como “o medo, o estranhamento, as quimeras e fantasias, a violência, a ganância, a morte e a destruição” (Dias, 1997:107). A seguir, aparecia o segundo vídeo, “mostrando que coisas semelhantes acontecem hoje”. Um documentário que fala sobre a situação atual dos povos Yanomami, “as chacinas e as epidemias decorrentes da entrada maciça do garimpo de ouro nas suas terras” (Dias, 1997:107).

Este primeiro espaço se encerra com um conjunto de materiais provenientes de populações indígenas já extintas, como urnas funerárias e outros materiais arqueológicos da Ilha de Marajó e um conjunto de armas Karib. O cenário a seguir, denominado de Tutela é introduzido por um novo texto. Ao lado, encontra-se um espelho que permite que o leitor se veja enquanto lê o texto. Com o prolongamento do contato quem dita o modo de pensar e o controle da situação é o “interveniente dominante”. Desta forma, as imagens criadas a partir dos indígenas “sustentam relações marcadas pela vontade de impor modelos para a mudança cultural dos grupos sujeitados” (Dias, 1997:109). Neste cenário, a exposição aborda sobretudo a política da Tutela, ao qual os índios são vistos como inferiores, sem condições de se auto manter, necessitando assim de quem os “cuide” (Dias, 1997:109).

Surge nesta sala uma “passagem ampla, sem luz ambiente, cheia dos sons de diferentes animais da floresta e dos nomes das etnias apresentadas na exposição” (Dias, 1997:109). Algumas peças vão aparecendo suspensas por cabos e sob focos de luz, “são coisas estranhas que não sabemos identificar, já que não se aproximam de nada do que conhecemos” (Dias, 1997:109). Este caminho desemboca em um “espaço quadrangular [...] é todo branco e fortemente iluminado” (Dias, 1997:109), em suas paredes vê-se citações e gravuras, da época das Viagens Filosóficas, em uma das paredes há materiais ocidentais e no centro estão presentes um conjunto de artefatos “dispostos de acordo com a geometria do lugar” (Dias, 1997:109). Logo à entrada, há um texto explicativo relatando do que se trata:

As margens dos rios principais rapidamente despovoadas, vão ser progressiva e parcialmente repovoadas. Apoiados nas imagens negativas que construíram dos indígenas - sem humanidade, sem ordem social ou qualquer princípio de autoridade, sem capacidades intelectuais, sem religiosidade, sem... mas sempre inferiores - os novos

senhores irão deslocar e concentrar nas margens dos rios principais pessoas originárias de grupos étnicos do interior, e dos rios mais afastados. Em povoações que estão na origem da maioria das actuais cidades e vilas da região. É a política recorrente de pacificação e descimento dos índios arredios, da sua instalação e desejada transformação pelo contacto com o mundo dos brancos. Pelas várias formas de tutela, das missões, dos directórios, dos postos indígenas. Para salvar as suas almas, para usar os seus braços como força de trabalho, para os tornar súbditos do novo Estado (Dias, 1997:109).

O espaço refere-se à política de tutela. “Os índios são agora vistos como inferiores, por referências aos padrões ocidentais. Precisam de proteção e ensinamentos para se tornarem verdadeiros seres humanos, cristãos e civilizados”. As citações aparecem então como as novas imagens negativas acerca dos índios e as tentativas de os civilizar. “Os transformar em não-índios” (Dias, 1997:110).

Saindo desta sala branca, os visitantes serão “contrastados com uma tentativa de dar a ver alguns dos seus aspectos de um ponto de vista mais próximo do dos seus habitantes”. Novamente há um texto introdutório e explicativo (**Anexo 3**). Há então uma nova sala, logo a entrada, estão projetados em uma grande tela dois vídeos, ambos buscam salientar a proximidade dos povos ameríndios àqueles que os veem. Os vídeos referem-se aos “Araweté do rio Xingu e os Zuruaha do Rio Purus”, no vídeo são apresentadas suas “cosmologias, as suas atividades de subsistência, artesanais ou rituais, as suas crenças e comportamentos. Por estranhos que eles sejam, [...] há sempre uma razão lógica que os explica e regula” (Dias, 1997:114-115).

A seguir tem-se um núcleo com peças de uso cotidiano, são “cestos, pratos, peneiras, espremedores de mandioca, etc. Este núcleo tem como pretensão mostrar ao público visitante que estes objetos “revelam um conhecimento empírico, minucioso e complexo do meio ambiente, duplicado por um não menos complexo pensamento filosófico”, elementos estes que desconstrói a teoria eurocêntrica de que seu processo de fabricação seria o resultado de “uma mera habilidade manual”. Junto destes materiais havia comumente um texto explicativo (**Anexo 4**) (Dias, 1997:115-116).

Seguindo por essa linha, para cada material exposto, havia um texto introdutório, tal como no núcleo dos adornos corporais:

A PELE SOCIAL. As transformações produzidas no corpo – pela pintura, os adornos, o corte de cabelo, as deformações - exprimem a concepção que cada grupo faz da pessoa humana. São indicador da identidade étnica - o que é ser Tukano, ou Makuxi ou Munduruku. "A apresentação individual de cada indivíduo também é um emblema de categoria ou classes a que ele pertence na organização interna da sua sociedade; o gênero, a idade, algum papel diferenciado (chefe, sábio, xamane). "O corpo e um palco simbólico em que se desenrola um processo de socialização dos indivíduos, de

construção da sua personalidade. A sobreposição de uma pele social a pele biológica articula e subordina, dentro de cada um, os aspectos biológicos da sua existência (órgãos e partes do corpo, energias pré-sociais e libidinais) com a ordem social e moral adotada pelo grupo (significados, valores, comportamentos) (Dias, 1997:116).

Os textos expostos buscavam desconstruir a ideia da não presença de organização social entre os indígenas, ou no caso do conjunto de máscaras (**Anexo 5**) e os instrumentos musicais (**Anexo 6**) desmistificar a ausência de religiosidade e moralidade. Assim por exemplo, para as máscaras o texto introdutório diz o seguinte:

Assim acontece com estas longas trombetas e flautas, que reactualizam o estado e os poderes do tempo primordial, quando os seres ancestrais deram aos primeiros humanos os seus modos de vida e a sua ordem social e política. Feitas da madeira de plantas que nasceram da transformação do cadáver de um ser ancestral, são o seu osso e nelas soa a sua voz (Dias, 1997:117).

Há nesta sequência a presença de mais três núcleos representando a cosmovisão dos Tukano do alto Rio negro, representando a criação do mundo e sua relação com ele.

Por fim, adentramos o ultimo espaço. Este recebe o nome de Afirmção de Etnicidade em decorrência do contato e do prolongado processo de interação, “podem formar-se estratégias de afirmação de identidades étnicas nas duas culturas em presença”. Surge então uma necessidade de “reacomodação e readaptação” de cada uma destas sociedades que tiveram que conviver entre si, reafirmando assim, “a vontade e o direito ao pluralismo cultural”. Neste cenário surge a busca pela “reconfiguração das identidades étnicas e da identidade nacional” (Dias, 1997:119).

Este espaço expositivo aparece inserido em um ambiente com cores vibrantes, com cantos indígenas e músicas contemporâneas brasileira. Os artefatos estão expostos livremente, sem a presença de uma fronteira que o separe do espectador. Logo à entrada da sala encontra-se um extenso painel que mostra uma sequência de pinturas de Chico da Silva, indígena Pahanawa do Acre, mas que se mudou para o Ceara, tornando-se pintor ali. Em suas telas utiliza-se de padrões ocidentais para representar “o modo de pensar de seu povo. Um pensamento da metamorfose, da transformação, sempre a saltar para fora das substancias para estabelecer uma nova relação original”. Seus quadros representam “seres ambíguos e múltiplos” (Dias, 1997:120).

A seguir estão apresentados um conjunto com distintos e múltiplos objetos pertencentes a várias etnias. Este espaço aborda a permanente presença da cultura dentro das sociedades indígenas face às tentativas de assimilação destes à sociedade branca: “A cultura original não se dissolve nem se perde nestas situações. É uma reserva cultural de

contrastes, de onde se extraem elementos que permitem garantir a distinção do grupo enquanto tal” (Dias, 1997:121).

A seguir tem-se um painel com a listagem de organizações indígenas do Estado do Amazonas e Roraima, bem como organizações não governamentais voltadas ao apoio e proteção aos povos indígenas. Junto a esta listagem encontram-se relatados dois dos grandes problemas encontrados por essas organizações: “a educação e a defesa dos seus direitos territoriais”. A seguir tem-se a apresentação de dois vídeos que exemplificam estas “situações multiculturais”. O primeiro desenvolvido por D. Maybury-Lewis, e encenado por Venâncio, “nascido Makuna-Tukano e educado numa missão católica, dá-se conta do trânsito de um mesmo indivíduo entre as duas culturas. O segundo é sobre os Makuxi e outros grupos de estado de Roraima que lutam pela demarcação de suas terras localizadas na área indígena Terra do Sol (Dias, 1997:122-123).

O último núcleo da exposição é retratado com a Semana de Arte Moderna de 1992, com o tema do Manifesto Antropofágico, *Tupi or not tupi, that is the question*. Este cenário tem como objetivo salientar as primeiras representações e os primeiros movimentos da sociedade brasileira com o intuito de repensar sua relação com as sociedades ameríndias. Em um monitor é mostrado um vídeo de “Oswald de Andrad e o lugar do índio na sua concepção do Brasil”. Estão presentes em uma vitrine alguns livros de literatura da época, “brasileiras e portuguesas” com a temática indígena e em uma segunda vitrine encontram-se livros de antropologia “que nos acompanharam neste trabalho de expor a *Memória da Amazônia*. Para reafirmar a natureza construída da nossa aproximação aos objetos, como só uma aproximação possível” (Dias, 1997:123).

A partir do exposto, fica evidente o grande contributo que esta exposição teve na compreensão e conhecimento a respeito dos indígenas do Brasil. Pode ser considerada a primeira exposição que em Portugal realmente trabalhou com reflexões antropológicas contemporâneas e com um esforço marcante de integração da nova visão de políticas indígenas que a partir da constituinte de 1988 reconheceu os índios como sujeitos com pleno direito à diferença e as diferenças como modelos diversificador e com parâmetros construídos pelas diversas sociedades indígenas.

4.3 Nas vésperas do Mundo Moderno: Brasil e África

Esta é uma das exposições a qual falaremos muito sumariamente pois o intuito não é uma análise profunda de seu contexto de realização expográfica, mas sim, tecer

comparações com as outras exposições aqui trabalhadas e a partir disso criar um cenário mais completo de análise.

A exposição “Nas vésperas do mundo moderno”, marcou o início das comemorações dos 500 anos dos descobrimentos portugueses. Foi inaugurada ao longo do primeiro semestre de 1992, no Museu Nacional de Etnologia de Lisboa (**Figura 21**).

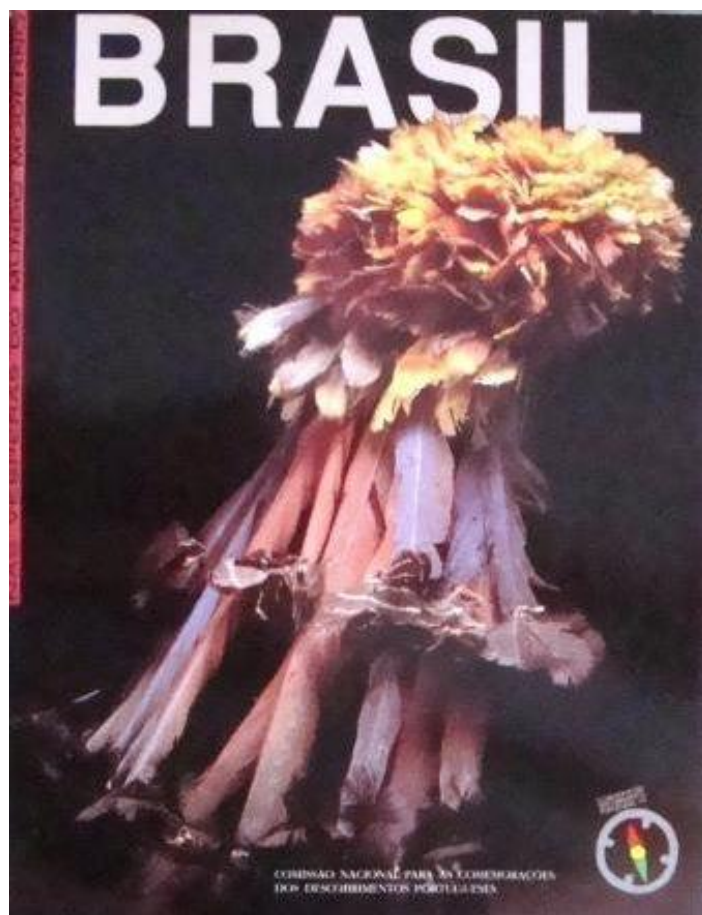


Figura 21: Capa de um dos catálogos da exposição
Fonte: Museu Nacional de Etnologia, 1992.

A ideia principal da exposição era a de mostrar o “contraste dos mundos sociais e culturais que, em ambos os lados do atlântico, interagiram com a Europa durante os primeiros séculos de envolvimento ultramarino europeu” (Dias, 1992:11). A exposição busca salientar a complexidade e sofisticação das culturas ameríndias e africanas dessa época, com o intuito de desmistificar a visão estereotipada que considera como “primitiva” tais sociedades.

A apresentação dos objetos e a estrutura cultural e histórica representada na exposição informa e aprofunda a visão do visitante a respeito das sociedades africanas e ameríndias. “No entanto, o visitante deve também ficar ciente dos perigos de artifícios e

distorções. É evidente que uma exposição destas não pode pretender recriar a realidade social ou cultural “total” do passado africano ou ameríndio” (Dias, 1992: 11).

Dias alerta para o fato de que as peças anteriores a 1800 que foram também expostas nessa exposição são objetos raros que sobreviveram em museus europeus. No caso africano, a razão da sobrevivência desses objetos foi muito mais em função da estética do que propriamente etnológico. (Dias, 1992:12). Já no caso do Brasil, as peças do século XVIII refletem o método mais rigoroso e científico da expedição de Alexandre Rodrigues Ferreira. “As disparidades nos tipos de artefatos que sobreviveram como resultado destes distintos imperativos históricos impõem naturalmente diferenças de ênfase e organização conceptual nas secções africanas e brasileiras da própria exposição” (Dias, 1992:12).

Os objetos dessa forma oferecem, inevitavelmente, perspectivas altamente seletivas dessas sociedades, concentrando assim o interesse em alguns aspectos particulares da cultura material, da sociedade, religiosidade, etc., em diferentes pontos no espaço e no tempo. Embora o intuito da exposição seja o de abordar elementos da cultura indígena ameríndia e africana, ela também inclui seções sobre a perspectiva europeia. “As representações europeias e o envolvimento intelectual com a África e o Brasil fazem parte de processos históricos mais vastos de domínio econômico e político em desenvolvimento na altura em que muitos dos objetos exibidos foram criados” (Dias, 1992: 12).

Em suma, a exposição foi concebida com o intuito de promover o estudo das sociedades e culturas indígenas africanas e ameríndias, o seu objetivo é de contribuir para a difusão dos elementos culturais e políticos que mudaram as vidas dos povos e sociedades na África e no Brasil, buscando ainda, nas palavras de Gil Dias contribuir com a conscientização e o “conhecimento das heranças culturais africanas e brasileiras as quais encontram-se ameaçadas pela força da civilização ocidental e sua incorporação em uma cultura mundial” (Dias, 1992:13).

Outro aspecto que torna esta exposição particularmente interessante é o facto de serem apresentada uma abordagem etnohistórica e não somente baseada nos aspectos estilístico dos objetos.

4.4 Os Índios, Nós

A exposição “Os índios, Nós”, foi fruto da soma de quatro diferentes conjuntos de coleções etnográficas. O primeiro grupo de peças foi aquele coletado por Victor

Bandeira e Françoise Bandeira nos anos 60 a pedido do próprio Museu Nacional de Etnologia sobre a qual falei no capítulo anterior. A segunda coleção de peças faz parte dos objetos coletados por Alexandre Rodrigues Ferreira, no século XVIII, no âmbito do projeto das Viagens Filosóficas, sobre a qual falo no capítulo anterior e também no primeiro capítulo. Esses objetos pertencem atualmente a Academia de Ciências e ao Museu Antropológico da Universidade de Coimbra (ver capítulo anterior). O terceiro conjunto de peças procede de coleções particulares ou de acervos provenientes dos museus brasileiros, sendo algumas das peças doadas pelos antropólogos que estavam envolvidos e trabalhando na exposição e outras solicitadas como empréstimo a alguns museus brasileiros, entre eles do Rio de Janeiro e o de arqueologia da Bahia. Por último, temos o conjunto de peças proveniente das pesquisas de campo de Aristóteles Barcelos Neto, junto à etnia Waujá no alto Xingu, desde o ano de 1998 até 2000.

A exposição “Os Índios, Nós” foi realizada em Lisboa, no ano de 2000, no Museu Nacional de Etnologia. Seu enquadramento era a inauguração das comemorações dos 500 anos dos descobrimentos portugueses. Buscava evocar a relação entre os Índios e não índios (Nós), neste caso os portugueses. Como afirma o seu curador, Joaquim Paes de Brito, “A exposição deveria poder ser também o lugar para o visitante não índio se pensar na sociedade de que ele e os índios fazem parte” (Brito, 2000:08).

Vale ressaltar que a exposição foi montada em conjunto com um grupo de antropólogo, sobretudo brasileiros, que ficaram responsáveis pelo desenvolvimento de textos para o catálogo final da exposição e foi a partir deles que Joaquim Paes de Brito se embasou para montar cada seção e cada atividade que se desenvolveu ali. Desta forma, a exposição conta com o embasamento científico pautado no conhecimento do grupo dos mais prestigiados antropólogos no Brasil chamados de especialistas de etnologia indígena com trabalho de campo de longa duração entre ameríndios. Entre eles destaca-se o envolvimento de Aparecida Vilaça, Carlos Fausto e Eduardo Viveiros de Castro.

Joaquim Paes de Brito sublinhou ter pretendido com esta exposição salientar o momento do primeiro contato com o “outro” e posteriormente dar continuidade a essas formas de relacionamento entre ambos, que se iniciou em 1500 e que perdura até os dias atuais, “a exposição evoca o primeiro olhar, seja o do encontro inicial das travessias dos viajantes que procuram ir mais longe; do antropólogo que, com mais proximidade e permanência, dá conta, nas páginas dos diários e cadernos de campo, do seu esforço para conhecer, e também do índio” (Brito, 2000:08). Para tanto, a exposição foi pensada e montada seguindo alguns preceitos básicos de entendimento da cultura indígena. Não

seguuiu, assim, uma base temporal dos acontecimentos, mas sim, elementos que sustentam o entendimento e relacionamento com a cultura e sociedade indígena.

Logo na entrada da exposição encontra-se a “cabocla”, (um ícone representativo da independência da Bahia) (**Figura 22**). Esta peça foi emprestada pelo Instituto Histórico e Geográfico da Bahia para Lisboa. Paes de Brito, citando Rogério Abreu, afirma que a imagem da Cabocla “anuncia desde logo o trabalho ficcionado dos processos de construção de identidade e do recurso impreciso e ambíguo aos índios como reserva da singularidade que os suporta” (Brito, 2000:10). Desta forma, a cabocla é tida como uma tentativa de se construir uma identidade nacional, pautada em preceitos ambíguos particularmente aqueles relacionados aos povos indígenas. Neste cenário, há uma reinterpretação do significado real da imagem exposta, pois a Cabocla representa a índia Catarina Paraguaçu e a figura feminina nas lutas pela independência da Bahia.



Figura 22: Imagem da Cabocla representa a índia Catarina Paraguaçu e a figura feminina na luta pela Independência da Bahia

Fonte: Os heróis do Brasil (2006).

Outro pormenor é que a criação e inserção da cabocla nos cortejos de comemoração da independência foi um pedido do então Presidente e Comandante de Armas da Província da Bahia, o Tenente José de Souza Soares de Andrea, pois considerava o Caboclo (que até 1946 desfilava sozinho), por sua postura agressiva e dominadora, uma humilhação aos portugueses. Assim sendo, a Cabocla foi inserida com o objetivo de substituir o Caboclo por uma figura mais terna e conciliadora, representando uma índia tupinambá que acolheu e casou-se com o português Diogo Álvares Correia, o

Caramuru, e que representa a formação do Brasil, agregando, através do parentesco, brasileiros e portugueses.

O Caboclo (**Figura 23**) foi outra figura que sofreu uma ressignificação nas palavras de Paes de Brito, para quem “Nós, são aqueles, não índios que a projectaram [a cabocla] e são também os portugueses que o Caboclo, que não pode acompanhar a sua companheira até Lisboa, atravessa com a lança na figura do dragão que tem aos pés. As rodas do carro que os transportam, pertenceriam aos últimos canhões que os portugueses dispararam” (Brito, 2000:10).



Figura 23: Imagem do Caboclo no Largo da Lapinha durante o desfile do dois de Julho.

Fonte: Os heróis do Brasil (2006).

A imagem do Caboclo foi ressignificada em um formato que aludisse a uma imagem dos guerreiros, incansáveis e destemidos portugueses. O Caboclo é uma figura ambivalente que esteve presente nas comemorações da independência da Bahia desde 1824, representando os heróis soldados esfarrapados, os guerreiros indígenas usando armas tribais, os negros escravos e libertos e o sertanejo. Sua simbologia ressalva um guerreiro portando uma lança, esmagando uma serpente aos seus pés que representa a tirania e dominação portuguesa. Afirmando seus direitos pela força é um símbolo de

vitória, escolhido e aclamado pelo povo brasileiro como o poder bélico que defende sua pátria.

É a partir desta cena que inicia-se a exposição. A exposição começa no espaço denominado *primeiros encontros*, onde é exposto um tembetá de pedra verde, que foi encontrado junto com cerâmicas portuguesas, durante uma escavação arqueológica do Sítio Engenho de Itacemirim, Porto Seguro (**Figura 24**).

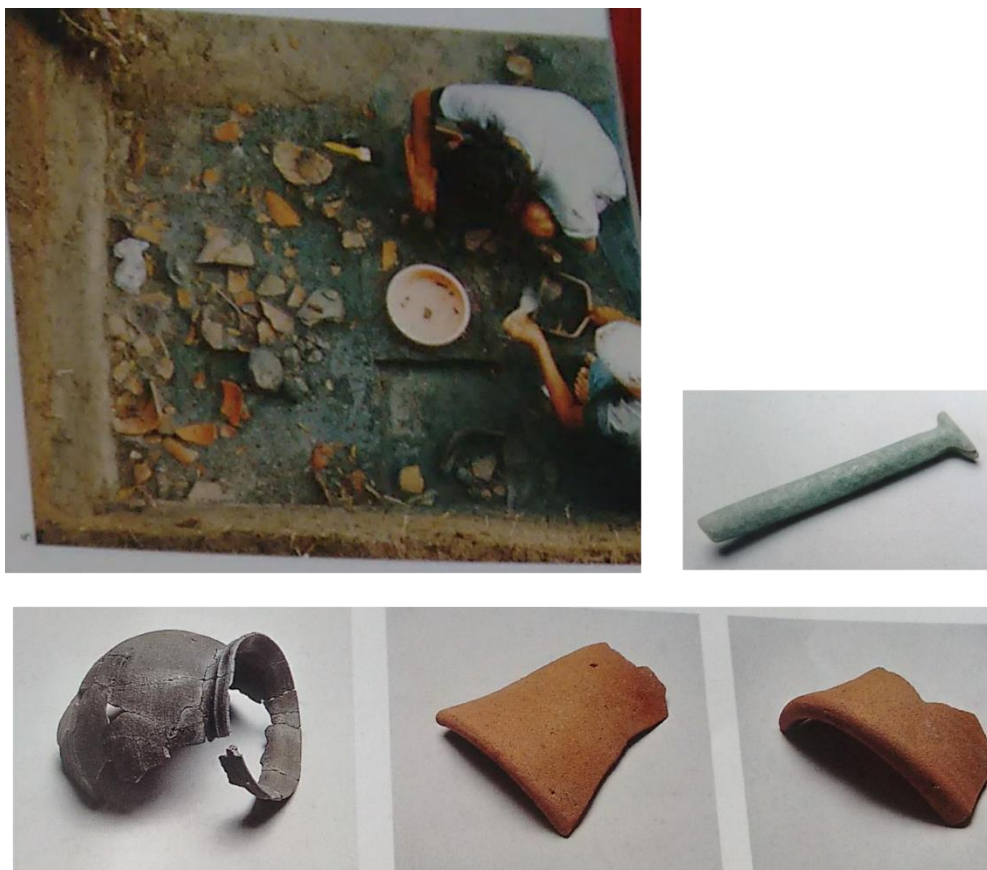


Figura 24: Imagens da escavação e das peças do Sítio arqueológico Sítio Engenho de Itacemirim utilizadas na exposição Índios, Nós.

Fonte: Museu Nacional de Etnologia, 2000.

Ambas as peças foram encontradas no mesmo nível estratigráfico. Essa forma de abordagem na exposição faz uma alusão às primeiras décadas posteriores ao descobrimento do Brasil, “período açucareiro ao qual os índios coexistiam ali com aqueles que abruptamente entraram na sua história” (Brito, 2000:10).

Posteriormente a exposição fala do processo de aprendizagem

[...] primeiro por parte dos senhores da escrita e da cristianização domesticadora, com os livros de orações, catecismos, gramáticas. Mais tarde, nos cadernos dos antropólogos,

com páginas onde uns e outros apreendem e aprendem; até às questões da aprendizagem da escrita da própria língua de circulação exclusivamente oral, num espaço de endogamia linguística, de convivência da diferença e de multilinguismo ritual, ou seja, num contexto histórico e político novo, de decisiva importância no exercício da cidadania dos povos indígenas” Brito (2000:10).

Este núcleo aborda por sua vez o momento de contato e troca de informações dos indígenas com os portugueses, elemento da catequização e alfabetização, mecanismos da cultura portuguesa sendo transferidos aos indígenas como forma de aprendizagem. Mesmo quando se trata da alfabetização em língua indígena o objeto a ser abordado é a forma de alfabetizar em sim um outro processo de relacionamento com a sociedade europeia da época. E neste caso a forma de aprendizagem se dá por intermédio da escrita, elemento não existente na sociedade indígena. Dessa forma, a aprendizagem refere-se à transferência de saber dos “brancos” para os índios focando-se no conceito de contato – uma abordagem reconhecida nas escolas com longa tradição da antropologia brasileira com os trabalhos de Eduardo Galvão, Encontro de Sociedades - Índios e Brancos no Brasil (1979); Darcy Ribeiro em Os índios e a civilização (1996); ou Cardoso de Oliveira com Identidade, etnia e estrutura social (1976).

O núcleo seguinte da exposição aborda os Confrontos e medos, “fazendo alusões aos encontros, aproximação receosa, troca, confronto e violência, no território habitado pelos índios”. (Brito, 2000:10). Aqui temos um cenário onde são retratados os confrontos da colonização com os indígenas. Os ameríndios aparecem então em segundo plano, sendo os colonos os autores principais desse núcleo, retratando os confrontos e medos dos colonos em razão dos indígenas.

As peças recolhidas por Alexandre Rodrigues Ferreira apresentam o núcleo Conhecimento e Posse. “Esta expedição enquadrava-se na estratégia e apropriação e delimitação do território brasileiro por parte da Coroa Portuguesa”, dialoga assim com o período de desbravamento e conhecimento das terras brasileiras, na qual Alexandre Rodrigues Ferreira teve imensa participação com as Viagens Filosóficas (Brito, 2000:11). Aqui denota novamente um exacerbamento ao processo de colonização e exploração das terras brasileiras.

Na ala um artesanato antigo trata-se ainda das peças recolhidas por ARF onde são expostos os artesanatos dos índios brasileiros do século XVIII, “onde, a cerâmica, cabaças pintadas, remos decorados, plumária são produzidos, em série e estereotipadamente ao gosto e para consumo de brancos” (**Figura 25**) (Brito, 2000:11).

A parte guerra e paz, simboliza como nos diz seu curador “explicitamente ao universo que mais contribuiu para despoletar o imaginário da diferença, traduzida na guerra e na amputação ritual e na realidade histórica e etnográfica do relacionamento intertribal e com a sociedade branca envolvente” (Brito, 2000:11). Trata-se aqui de apresentar as armas, seus rituais e cantos de guerra (**Figura 26**).



Figura 25: Conjunto cerâmico da região amazônica brasileira coletado por Alexandre Rodrigues Ferreira.

Fonte: Museu Nacional de Etnologia, 2000.

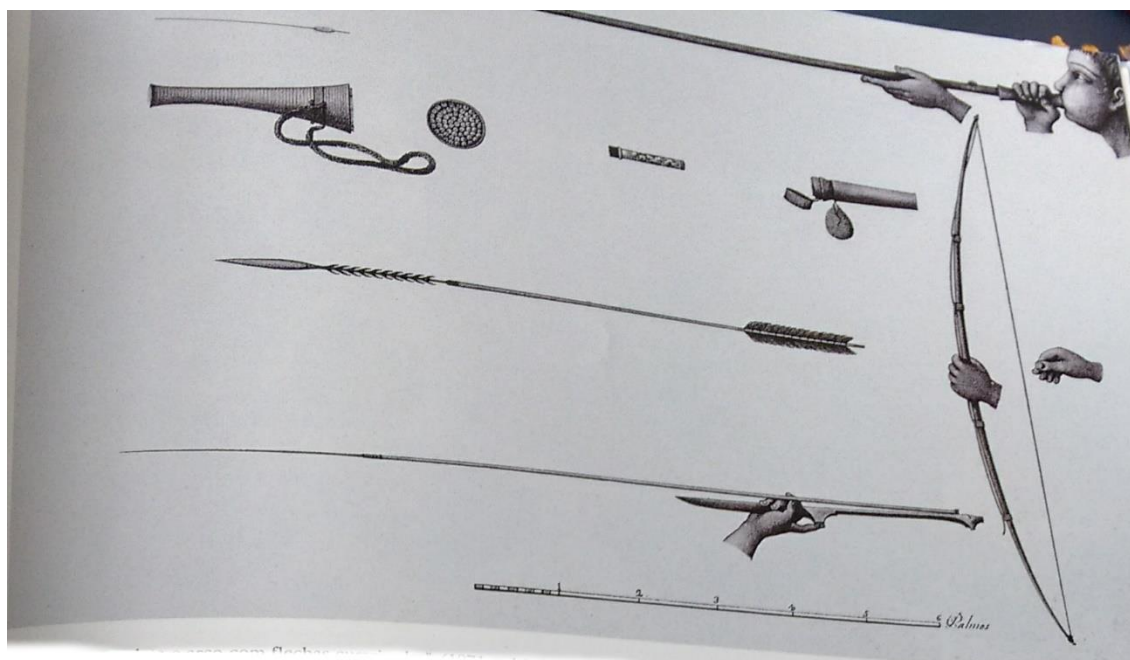


Figura 26: Zarabatana, paleta e arco com flecha curarizadas.

Fonte: Museu Nacional de Etnologia, 2000.

Em homens, mulheres e pajés, “com um conjunto de peças dos índios Araweté recolhidas por antropólogos brasileiros, como Berta Ribeiro e Eduardo Viveiro de Castro

a que se juntam exemplos de outros povos, através de alguns elementos operadores do ritual, como o maracá dos Kayapó-xicrin analisados por Lux Vidal” (Brito, 2000:11). Aborda sobretudo aspectos dos rituais indígenas.

Nas panelas cantoras “reúne basicamente parte da coleção recolhida por Aristóteles Barcelos e que retrata o mito/sonho em que a cobra, dona do barro, surge a transportar as panelas pintadas destes índios que se especializaram na produção de cerâmica, panelas que cantam e que na pluralidade de formas que tomam, fervilham de sentidos e registros de comunicação” (Brito, 2000:11).

A seguir tem-se o Caminho dos sonhos, que é “produzido por uma sequência de redes de dormir, ou esteira, desenhando um caminho que se eleva do chão e instaura um sentido de trânsito e liminaridade, entre o dia e a noite, o coletivo e o individual, dureza estável do solo e a leveza de uma suspensão, a matéria e a palavra, a sociabilidades e a relação entre humanos e a circulação pelos mundos habitados dos sonhos” (Brito, 2000:09).

Se transita, por conseguinte para o cotidiano, ao qual é “ilustrado através de uma diversidade de objetos, em torno da preparação dos alimentos da caça e da pesca e também da música, em resumo, aborda todos os elementos constitutivos do cotidiano em uma aldeia indígena” (Brito, 2000:11).

Os próximos núcleos inserem-se nos princípios normativos da formação desses grupos: corpo, “lugar de inscrição dos princípios normativos e da afirmação do indivíduo. Nele está o próprio e o outro, o humano e a natureza incorporada, com os adereços, enfeites, pinturas, também hoje reivindicados como signos de identidade em situações públicas em que estes são, afinal, os instrumentos de negociação cultural e política” (Brito, 2000:11). Mostrando os adereços, pinturas e formas de adornos corporais (**Figura 27**).

As máscaras “povoam o espaço de forma e entidades sempre incertamente adivinhadas e deparam-se conosco a nossa própria escala. São a alteridade maior em relação ao humano quando percebido através do seu corpo, mas só este, no entanto, lhes pode dar substancia e sentido e com elas questionar e organizar os sentidos da sua humanidade” (Brito, 2000:11).

A vida e morte núcleo onde se encontram as peças arqueológicas Marajoara, “com a presença das urnas funerárias para enterramentos secundários, reforça, de modo apenas aparentemente paradoxal, o sentido pujante da vida. A elaboração das formas, o minucioso detalhe das decorações, a excelência dos artefatos incorporados nas sepulturas

ou dentro das próprias urnas a explosão afirmativa de uma cultura através dos documentos associados à morte com a projeção de vida que neles se revela” (Brito, 2000:12). Junto a isso está inserido um documentário com um representante Wari, onde este explica o procedimento e a sequência dos gestos que acompanham a prática do endocanibalismo, que aos olhos de Brito, se revela “numa sutil e divertida lição de humanidade que nos iguala e confunde” (Brito, 2000:12).



Figura 27: Rito e objetos ornamentais.
Fonte: Museu Nacional de Etnologia, 2000.

O último núcleo da exposição designado como vozes e terra, “situa-se no presente dos direitos reivindicados pela posse e demarcação de território que, ao longo de todo o século XX, pôs os índios em relacionamento com a nação, através das entidades criadas

para os enquadrarem e que hoje alcançam sua máxima expressão na efetiva demarcação das terras e exploração dos seus recursos” (Brito, 2000:12). Ao analisar o escopo dessa exposição, podemos dizer que o intuito principal, que foi o de trabalhar com a relação “índio/nós”, fica um pouco ambivalente quanto a questão do peso que o indígena ganhou em sua abordagem.

Podemos dizer, em suma, que a exposição “Os índios, Nós” usa aquilo que é conhecido para os portugueses, para tentar expor e explicar os modos e vida ameríndia. Como exemplo disso podemos observar os primeiros pavimentos da exposição onde aborda o primeiro contato com os europeus e os ensinamentos e trocas que estes ofereceram aos indígenas, os medos e receios ao qual os portugueses se sujeitavam e a atitude de dominação colonizadora ao desbravar as novas terras. De um modo geral, a exposição busca salientar os conflitos que existiram durante o contato entre portugueses e ameríndios. Aborda de certa forma uma coexistência entre ambos e expõe as heranças culturais e o conhecimento que cada um destes povos ofereceu ao outro. Entretanto, durante a exposição não é abordado os confrontos, massacres e dizimação por doenças aos quais os indígenas foram submetidos ou mesmo o conflito pela posse de terras ao qual indígenas e colonos se submeteram, conflito este que perdura até os dias atuais.

Essa forma de abordagem da exposição pode ser justificada devido a sua origem principal, que tem como objetivo a comemoração dos 500 anos dos “descobrimentos”. Tendo esse enquadramento ela mesmo assim contribui para que de certa forma a sociedade portuguesa pudesse compreender um pouco mais da cultura indígena brasileira, apresentando as modificações culturais e sociais que estes passaram desde 1500 até os dias atuais, ressaltando, sobretudo, os conflitos atuais ao qual as sociedades ameríndias estão expostas.

4.5 “Com os índios Waujá”, objetos e personagens de uma coleção amazônica

A exposição “Com os índios Waujá” em alguns momentos cruzou o mito dos objetos com o mito das viagens, explorando muito a questão do trânsito dos objetos, iniciando-se na origem e recolha no terreno até o museu onde são recebidos, exibidos e conservados.

Tal exposição foi o culminar do projeto que teve como princípio a exposição “Índios, nós” realizada em 2000. Desta forma, as peças que compõem a exposição fazem parte da coleção “entre os Índios Waujá”, constituída em 1999/2000 por Aristóteles

Barcelos Neto. Foi inaugurada em janeiro 2004, no Museu Nacional de Etnologia em Lisboa, ficando até fins de abril do mesmo ano.

Esta exposição tem como curiosidade o processo de recolha dos materiais que a constituiu. A exposição toma corpo a partir das máscaras utilizadas em um ritual xamã de cura, o *apapaatai*, realizado quase uma década antes da recolha desses materiais. Tal ritual foi realizado numa aldeia Waujá, no Xingu, para o chefe Atamai que se encontrava enfermo. Essas máscaras que estavam destinadas a serem queimadas, depois de algumas negociações entre os indígenas e o antropólogo Aristóteles foram adquiridas pelo Museu de Etnologia (Neto, 2004). Todavia, para que as máscaras não continuassem munidas de seu significado e pudessem ser desinseridas do seu processo ritualístico, Atamai retirou seus olhos e a boca, destituindo-as de suas funções de cura e principalmente o de transmissoras de doenças. As máscaras não foram então queimadas, entretanto foram desfeitas simbolicamente, o que significou a mesma coisa (Neto, 2004).

A exposição teve como fio norteador as oito máscaras xamãs. Formaram um conjunto com outras máscaras, num total de 36, também utilizadas no *apapaatai*, entre as quais contam quatro máscaras *atuyuwa*, (**Figura 28**) distribuídas por toda a sala da exposição. Ao centro da sala estavam as painéis *makula* e *nukã*i (painéis cantoras). Junto a estas painéis encontrava-se as embalagens utilizadas para seu transporte do campo até o museu em Lisboa (**Figura 29**), (Neto, 2004) o que mostra um intuito de tornar visível o fato de ser uma coleção recentemente adquirida.

Outros objetos misturam-se com as máscaras, como os utensílios utilizados no preparo da mandioca: desenterradores, pilão, torrador e pás de beiju, peneiras, e outros utensílios do dia a dia, além das painéis zoomórficas. No total, somaram um conjunto com cerca de 100 peças expostas (**Figura 30**) (Neto, 2004).

Na exposição torna-se clara a intenção de ressaltar o processo de desenvolvimento, criação e transporte desses materiais até o museu. É abordada aqui a inter-relação e o trânsito entre o museu e o objeto da exposição. Pouco se analisa e pouco se discute acerca do processo e o contexto de fabricação dos objetos ainda que se contextualize por exemplo como as máscaras fazem parte de um ritual de cura.



Figura 28: Máscaras e calça Waujá utilizados no Apapaatai.
Fonte: Museu Nacional de Etnologia, 2004.



Figura 29: Embalagem utilizada para transportar alguns dos materiais do Brasil para Portugal e utilizada na exposição.

Fonte: Museu Nacional de Etnologia, 2000.



Figura 30: Máscaras e painéis Waujá durante a exposição.

Fonte: Museu Nacional de Etnologia, 2000.

Como as figuras 29 e 30 mostram, o objeto aparece, no entanto, como algo estático sem um delineamento histórico ou geográfico. Ao percorrer a exposição o visitante encontra-se inserido em meio a objetos um cenário que faz prevalecer a estética à humanidade, o que acaba por desvirtuar os objetos de vida. O elemento que concede alguma vivacidade ao contexto é o movimento de transporte destes objetos até o museu.

COMENTÁRIOS CONCLUSIVOS

Para que se faça compreender de uma forma mais clara e objetiva os processos descritos nesta dissertação e com isso construir um conjunto de reflexões mais densa, achei por bem desenvolver um fluxograma conclusivo, que aborda de forma simples os temas aqui trabalhados e suas conexões. Desta forma, faço minhas reflexões tendo como base o fluxograma apresentado na **Figura 31**.

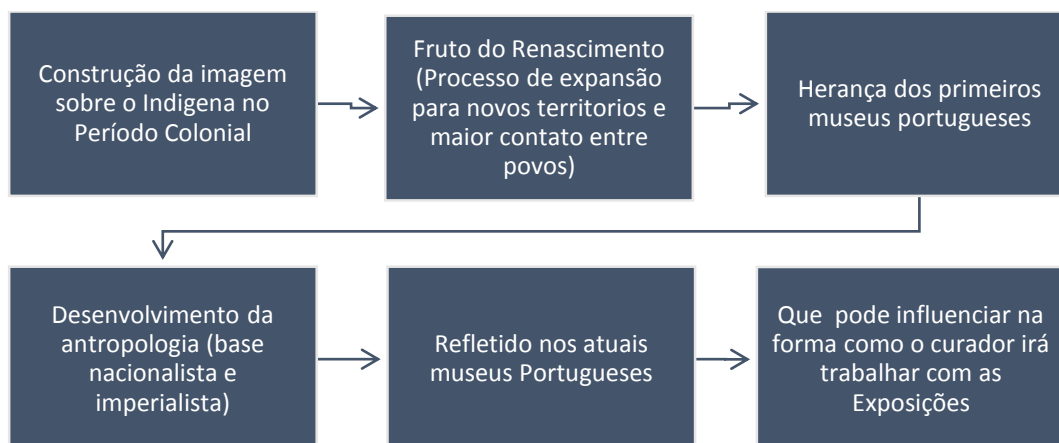


Figura 31: Fluxograma descritivo acerca dos comentários conclusivos presentes nesta pesquisa.
Fonte: A autora (2017).

Esta análise nos levou então a pensarmos a respeito dos primeiros contatos entre europeus e os povos indígenas, contato este que foi responsável pela criação dos primeiros relatos de viagem bem como da construção de uma visão a respeito do indígena brasileiro. Estes relatos de viagem são representativos de determinadas visões criadas em períodos de colonização do Brasil. Desta forma, temos logo no início da chegada dos portugueses às terras brasileiras, um conjunto de textos e relatos históricos que descrevem tanto as terras recém “descobertas” quanto seus habitantes como ícones do paraíso terreal. Os índios são então designados como seres cheios de pureza e comparados a Adão no paraíso. Conforme vai se fortificando o contato entre ameríndios e europeus esta visão vai sofrendo fortes alterações. Os indígenas deixam de ser vistos de forma pura e começam a ser descritos como seres animais, bárbaros. Essas imagens dualistas serão então repercutidas em ambos os lados do continente, e será a responsável por boa parte dos acontecimentos que decorreram durante a história.

Este contato entre ameríndios e europeus foi reflexo do período Renascentista, marcado pelas grandes navegações e pela expansão europeia em distintos pontos do globo. Esta expansão resultou em um maior contato entre as distintas civilizações, gradativamente ampliando o contato com diferentes sociedades. Este contato gerou curiosidade e até mesmo espanto. Houve então a necessidade de conhecer e descobrir

mais sobre o outro até desconhecido. Uma das formas de o fazer é pela coleta de objetos. As recolhas foram gradativamente ampliando e já no século XVIII os antigos Gabinetes de Curiosidades deram lugar aos Museus Nacionais. Desta forma, os Museus podem ser considerados frutos de uma herança deixada por estes Gabinetes. Assim sendo, os objetos que estavam até então armazenados em salas particulares foram reabrigados em museus com o intuito de serem expostos e estudados.

O museu passa então, desde sua criação, por um longo processo de reestruturação política e social. Como mostrei nesta dissertação, em Portugal, este processo estava vinculado ao processo de consolidação da antropologia e etnologia. O primeiro museu foi criado em Portugal no século XVIII, ligado à educação escolar dos príncipes da época. Nesse momento, a predominância e o interesse destes estudos estavam voltados para as coleções ditas naturalias, como mineralogia, botânica, zoologia etc. Desta forma, os materiais etnográficos encontravam-se inseridos em meio a estas coleções sem sofrer muita distinção.

No início do século XIX, com a criação do Museu de História Natural da Universidade de Coimbra, faz-se a separação entre materiais etnográficos e os demais objetos. É então, já no século XIX que começa a surgir a Antropologia e a etnologia em Portugal. E é a partir desta fusão entre museus e a antropologia que os processos museológicos irão se transformar com ainda mais expressão. A Antropologia no país emerge enraizada nos modelos nacionalistas e até mesmo imperialistas, processo este que resultou em uma influência nos então museus portugueses. Desta forma, os museus aparecem como a instituição que consagra objetos representativos da sociedade portuguesa enaltecendo, assim, o nacionalismo que se encontrava fortificado desde o surgimento da Antropologia. Um bom exemplo dessa história é a criação do Museu Colonial que visava o enaltecimento dos produtos coloniais e buscava demonstrar o quão grande, diversificado e poderoso era o território ultramarino.

Em finais do século XIX, com uma Antropologia e Etnografia ainda muito insipiente no país, é criado em 1893, o Museu Etnológico Português, este sim, voltado principalmente para a constituição de coleções materiais que dizem respeito à distintas culturas, sobretudo das colônias. Na década de 1960 é criado o Museu Nacional de Etnologia de Lisboa, tendo tido como mentor Jorge Dias. Dias tinha como intuito representar uma mudança nos modelos museológicos de até então, começando por seu espólio que representaria as sociedades de todo o mundo e não só a portuguesa e do ultramar. Todavia, o que se percebeu durante este processo de estudo e compreensão do

histórico de formação destes museus, bem como do estudo de caso em específico, do Museu Nacional de Etnologia é que, de uma certa forma, a maneira de abordar e constituir as coleções dos museus foi sempre de forma a trabalhar com o nacional e com o ultramar, deixando a desejar algumas abordagens mais universais. Muitas coleções foram simplesmente esquecidas e abandonadas em acervos, como é o caso da coleção do Alexandre Rodrigues Ferreira onde boa parte dos materiais foram degradados, sem o devido estudo ou tratamento adequado.

Como descrevi nesta dissertação, as primeiras coleções ameríndias recolhidas propositadamente para o Museu Nacional de Etnologia não conseguiram responder de forma cabal a esse propósito de mudança lançado por Jorge Dias. A coleção de Victor Bandeira foi realizada por um colecionador, que não possuía conhecimentos sólidos a respeito das populações em questão. Parte dos objetos não possuíam referência nem ao local de recolha ou até mesmo do povo indígena a qual pertenciam. A coleção é composta por muitos e variados artefatos. O que parece ser critério predominantemente à recolha e o seu valor estético. Quase todos os objetos são decorados, os artefatos e colares possuem muitas penas, todas bem coloridas, que chamam a atenção. Desta forma, parece claro que a recolha feita por Victor Bandeira seguiu como modelo de coleta o material que o agradava mais esteticamente, aquilo que para ele era belo ou diferente, haja vista que essa recolha foi feita já pensando na sua posterior venda para o Museu Nacional de Etnologia.

A coleção feita para a primeira exposição financiada pela Comissão para as Comemorações do Descobrimentos, em 1992, não foi muito diferente. Na verdade, a recolha desta não foi realizada em campo. Todos os materiais que compõem esta coleção foram comprados na loja ArtÍndia, por ser esta uma loja específica para o comércio da “arte indígena”. É de se indagar o quão representativo realmente é esta coleção em questão.

A única coleção que seguiu modelos científicos e sistemáticos de coleta foi a realizada pelo antropólogo Aristóteles Barcelos Neto durante o ano de 2000. Esta coleção foi constituída em um período de aproximadamente dois anos, período este que compreende uma fase mais ampla, de 6 anos de trabalho junto aos índios Waujá. Aristóteles montou esta coleção com recolha participativa, onde o protagonista principal eram os próprios Waujá: eram eles quem escolhia o que queriam ou não que fosse enviado ao museu. Desta forma, a coleção além de ser representativa de um conjunto de características que distingue aquela sociedade, esta, também se fez mais “humana”, no sentido de haver uma preocupação em interagir com quem a criou. Não eram somente os

objetos que importavam ali, o que estava em questão era todo o cenário cultural daquela sociedade e interpretação do curador como sujeito da própria coleção.

Referente às galerias visitáveis da Amazônia, do Museu Nacional de Etnologia, posso dizer que a disposição em que se encontram estes objetos impede de uma certa maneira que o visitante construa um cenário que aluda à forma política, social e cultural daquela determinada sociedade a quem pertencem os objetos. Os materiais estão apresentados em função de sua morfologia e de forma estática tanto no espaço quanto no tempo, sem a presença de um contexto que os insira em narrativas históricas que desenhem o dia a dia e a cultura ali presente.

No processo de visitas guiadas que acompanhei algumas vezes, pude notar a existência de um ambiente meio confuso para os visitantes, pois estes tinham pouco ou nenhum conhecimento acerca das sociedades ameríndias e ao adentrar aquela sala, logo de início o desenvolvimento expositivo era curto. O visitante tem acesso apenas às informações passadas pelos guias, pois não há na sala nenhuma informação referente aqueles materiais. Em alguns poucos casos, há na legenda o nome da etnia a qual pertence. Desta forma, fica praticamente impossível para o visitante montar um panorama completo a cerca daquela sociedade ali apresentada. Durante estas visitas, ao final do percurso alguns visitantes indagavam sobre a existência nos dias atuais dos indígenas, perguntaram se estas populações ainda existiam, onde viviam e se ainda mantinham os mesmos costumes, o que obviamente era corretamente representado pelos guias, nos revela, em si, a existência de um enfoque ahistórico no modo expositivo.

Isso nos leva a questionar sobre o contributo que esta forma de expor e trabalhar estas coleções está oferecendo sob forma de transferência de saber a respeito dos ameríndios para a sociedade portuguesa e até mesmo estrangeira, haja vista que o Museu recebe algumas visitas de pessoas de outros lugares, sobretudo da Europa.

As cinco exposições que descrevi nesta dissertação apresentara em seu cerne elementos que retratam, os costumes, tradições e signos culturais presentes em determinadas sociedades indígenas brasileiras. No caso do Museu Nacional de Etnologia os objetos expostos em quase todas as cinco exposições aqui trabalhadas foram praticamente os mesmos, sobretudo, o conjunto da coleção de Alexandre Rodrigues Ferreira e Vitor Bandeira. Apenas uma ou outra coleção não esteve presente em todas as exposições, como é o caso do conjunto de materiais etnográficos de Aristóteles Neto, haja vista ser esta a mais recente.

Neste sentido, a diferenciação entre as cinco exposições ocorreu na forma como cada objeto foi exposto e interpretado e na intencionalidade de cada curador ali presente. Foi neste cenário que se desenvolveram cada uma destas exposições contendo suas particularidades.

A primeira exposição aqui trabalhada foi a Memórias da Amazônia, realizada em 1991 em Coimbra e em 1992 em Lisboa. A de Coimbra visava apresentar como roteiro expositivo a viagem realizada por Alexandre Rodrigues Ferreira. Tendo isso em vista, a exposição foi toda moldada com o propósito de montar um cenário que representasse sua Viagem Filosófica ao Brasil, com ênfase para o território amazônico. Com isso, os objetos ali presentes tornaram-se apenas coadjuvantes, serviam como base para enaltecer algo maior, neste caso o naturalista responsável pela Viagem. A exposição foi criada pela Antropóloga Tekla Hartmann, pesquisadora brasileira, que está inserida no contexto de pesquisas com povos indígenas da Amazônia. Apesar de Hartmann ter trabalhado em suas pesquisas com a multiplicidade cultural presente nesta região do Brasil, não utilizou estas informações em sua exposição. Neste sentido, a exposição ficou a desejar no que concerne à representação destas múltiplas e variadas sociedades. Estas foram sumariamente representadas pelos objetos expostos de forma estática e homogênea, sem questionar sua diversidade social e cultural.

Um ano depois, a mesma exposição foi montada em Lisboa. Esta, por sua vez tinha como propósito central a celebração da política reformista do Marques de Pombal. Desta forma, o objeto central deixa de ser Alexandre Rodrigues Ferreira e sua Viagem e transforma-se em Pombal. Com isso, os objetos voltam a enaltecer protagonistas do projeto imperial – neste caso a política do Marques Pombal que deixou marcas assimilacionistas na sua atuação com os índios. Essas marcas são as quais me debruço no primeiro capítulo no qual abordo questões relativas as políticas indigenistas –. Mais uma vez, os objetos dos índios participam da exposição apenas como coadjuvantes no processo de celebrar e apresentar um processo de colonização dos índios. Os objetos neste contexto foram trabalhados de forma particular e específica, oferecendo talvez mais do que na primeira exposição uma visão estética destas peças.

Ao compararmos a terceira exposição aqui trabalhada – “Nas vésperas do Mundo moderno: Brasil e África” –, que ocorreu no mesmo ano que a “Memórias da Amazônia” e com os mesmos objetos, esta diferencia-se apenas no contexto a ser abordado, pois buscou apresentar os múltiplos e complexos aspectos que compõe as culturas indígenas e africanas, tendo como recorte temporal o período logo após os “descobrimentos”. Ambas

as exposições ficaram presas aos agrupamentos formais dos objetos, não proporcionando construir narrativas e nem processos históricos que dessem conta de se criar o cenário ao qual se propuseram.

Outra exposição realizada com os mesmos objetos e até incorporando o mesmo nome, foi realizada em 1994, na cidade do Porto. Esta foi montada pelo Antropólogo português José Antônio Fernandes Dias, especialista em antropologia da arte e amazonista. Esta exposição tem como pretensão, desde o início, ser um diferencial de mudanças no modo expositivo vigente na época, buscando quebrar velhos paradigmas e apresentar os objetos abordando suas multiplicidades de significações e relacionando-os ao seu contexto etnográfico. Para isso, Fernandes Dias viajou até a cidade de Manaus, para realizar juntamente com membros da Universidade de Manaus e com lideranças indígenas da Amazônia debates referentes às questões atuais dos povos indígenas no Brasil. Suas reivindicações de autonomia cultural e étnica, entre outros. O propósito era obter conhecimento necessário para montar uma exposição onde realmente abarcasse grande parte do que é hoje uma sociedade e cultura ameríndia amazônica.

A exposição foi então montada tendo como elemento central os responsáveis pela criação daqueles objetos, neste caso, os indígenas. O objeto nesta exposição toma então um papel ativo e representativo da sociedade indígena. Em meio à exposição pode-se deparar com uma certa apresentação crítica em relação aos primeiros contatos entre europeus e ameríndios, as primeiras representações que os europeus fizeram dos indígenas, sua forma de tratá-los hora como o bom selvagem e hora como bárbaros. A exposição evoca também a destruição trazida em razão deste primeiro contato e compara estes conflitos com os que acontecem nos tempos atuais. Nesta exposição busca quebrar o exotismo resultante do olhar esse distanciado entre “brancos” e indígenas com o intuito explícito de desmistificar e desconstruir a imagem errônea criada a respeito dos indígenas desde a época dos descobrimentos. O projeto expositivo busca mostrar que estes lutam até hoje para manter sua identidade cultural, num certo sentido fazendo paralelismo com a forma como os portugueses lutam para manter sua identidade nacional. Pode-se dizer que esta exposição cumpriu com o pretendido: ela desfez os laços com a forma de expor até então, criando novas formas de abordar e compreender a questão indígena brasileira e sua relação com os portugueses.

A exposição “Índios, nós”, realizada em 2000 foi possível graças ao financiamento das comemorações dos 500 anos dos descobrimentos do Brasil. Desta forma, a exposição buscou salientar a relação entre os índios e “nós” (portugueses) de

uma forma mutuamente interpelativa não tendo feito referências aos confrontos e massacres decorrentes do contato entre indígenas e portugueses. Mostrou-se a catequização imposta aos ameríndios, entretanto, esta aparece denominada como “aprendizagem”, transmitida dos portugueses para os índios, contrário do que ocorreu na exposição “Memórias da Amazônia” de 1994, onde este momento é retratado como “tutela” e refere-se a este abordando os processos dos descimentos, a catequização e todas as formas impostas aos indígenas para tentar molda-los à sociedade dos brancos.

Além disso é retratado também, na exposição “Índios, nós” o momento do primeiro contato denominado como “primeiros encontros” e mostra uma variedade de objetos indígenas e portugueses salientando a convivência que existiu entre ambos, de forma muito branda. Em contraste a isso, na exposição “Memórias da Amazônia, etnicidade e territorialidade” este núcleo referente aos primeiros contatos recebe o nome de “Choque” retratando a imagem que foi criada a respeito dos indígenas por meio de frases que mostram as ambiguidades presentes neste discurso, onde os ameríndios são tidos ora como o bom selvagem, ora como bárbaros canibais, além da presença de vídeos abordando a questão do medo, dos confrontos, da violência, chacinas e epidemias ocorridas neste período.

Assim sendo, pode-se dizer que, mesmo que tal não tenha sido o propósito do curador, a exposição “Índios, nós” se organizou de forma romantizada, seguindo mesmos modelos de pensamento que acabamos por poder identificar com as representações naturalistas. A exposição foi montada somando um vasto conjunto de artefatos provenientes de diversas etnias indígenas. Apesar da exposição ser montada tendo como base um catálogo realizado por vários antropólogos e etnólogos, entre eles brasileiros que trabalham com questões indígenas, em alguns momentos parece abordar de forma muito superficial questões que talvez necessitassem de mais enfoque, como é o caso das disputas entre colonos e ameríndios, ou sobre as políticas indigenistas aplicadas pelo governo português no período colonial.

A última exposição aqui analisada, foi realizada em 2004 denominada “Com os Índios Waujá, objetos e personagens de uma coleção amazônica”. Foi uma exposição um pouco menor, que, todavia, partiu de uma premissa um pouco diferente, com o intuito de mostrar o trânsito dos objetos do campo até o museu, por meio da coleção dos índios Waujá recém-chegada. Além dos materiais que a compunha serem também diferentes das demais, esta exposição apresenta objetos de uma única etnia e sua intenção foi trabalhar a relação dos objetos ameríndios com o museu que os acolheu. A exposição foi delineada

tendo como objeto central a cultura material dos Waujá, com o intuito de criar um panorama que abordasse o contexto da viagem destes objetos do campo até o museu. Desta forma, os objetos possuíam um significado próprio, não estavam ali representando a sociedade que os criou, eram os objetos por eles mesmos. No cerne da exposição estava o próprio objeto e o museu que o acolhia. Desta forma, acabou por ficar em segundo plano a agência de quem de fato os criou.

Ao analisar esse conjunto de exposições realizadas desde 1991 até 2004, vê-se uma predominância em trabalhar o objeto em razão da sua estética e como algo estático, sem ligação com o tempo ou com quem os criou, um exemplo disso pode ser encontrado nas exposições “Memórias da Amazônia”, “Nas vésperas do Mundo Moderno: Brasil e África”, “Índios, nós” e “Com os Índios Waujá”.

Considerando assim que grande parte das exposições museológicas realizadas em Portugal possui algumas destas características em razão de uma certa influência teórica museológica, que tem como arcabouço o movimento nacionalista que surgiu com a implantação da antropologia no país. Mesmo se considerarmos a exposição “Memórias da Amazônia” de 1991 e 1992 e “Os Índios Waujá”, onde os curadores na verdade são antropólogos brasileiros e por esta razão não sofreriam com influências das escolas portuguesas, na verdade o que conta muito na forma como será abordada tais exposições é a opinião e desejo do responsável que as idealizou e o local onde são montadas. Desta forma, ao considerar os idealizadores e o local onde foi exposto tais exposições, pode-se perceber uma predominância nos modelos embasados em uma metodologia advinda das escolas museológicas da década de sessenta, responsável por grande parte dos modelos de abordagens apresentados na maioria das exposições.

A forma como são retratados os indígenas em algumas destas exposições tem uma intrínseca relação com os processos históricos decorridos anteriormente. Podemos dizer que a visão romântica e ahistórica predomina nestas exposições, podendo ser vistas como uma resposta à permanente e congelada imagem daquilo que foi o Brasil antes de Cabral. Este índio estereotipado permanece no imaginário europeu até os tempos atuais e a maioria destas exposições que seriam as responsáveis por fazer este elo entre a sociedade ameríndia brasileira e a portuguesa na verdade têm grande dificuldade em transpor o histórico enraizamento do pensamento renascentista sobre os índios, neste sentido perigando a possibilidade de construção de uma perspectiva efetivamente histórica e atual da realidade indígena. O que está em causa nesta tese que desenvolvi ao longo da dissertação não é uma crítica superficial a qualquer intuito individual expositivo, mas a

chamada de atenção para a força ideológica desta herança e o fato da sua ruptura só ser possível com um modelo antropológico contemporâneo e uma enorme consciência histórica.

Verificamos por fim, que os mesmos objetos que participam em diferentes exposições ganham novos significados em cada uma delas. Desta forma, o autor/curador central da exposição é quem desencadeará o significado atribuído a cada objeto. O objeto então, ganha vida e significado na mão de cada curador.

Referências

- Amoroso, M. (2015). Descontinuidades indigenistas e espaços vividos dos Guarani. 105-148.
- Areia, R. d.,; Miranda, M. A. (1994). Perfil de um Naturalista. Em U. d. Museu e Laboratorio antropologico, *Memórias das Amazonia. Alexandre Rodrigues Ferreira e a Viagem Filosófica pelas capitanias do Grão-Para, Rio Negro, Mato Grosso e Cuyabá*. Coimbra.
- Bandeira, V. (Abril de 2000). Revista Ícon. (F. Pratas, Entrevistador).
- Barata, M. (1979). Eckhout, o pintor do Brasil holandês. Em Arte Hoje, n 27.
- Barreto, L. F. (1992). O Brasil e o Índio na geografia dos Descobrimentos Portugueses-século XVI. *Revista da faculdade de Ciencias Sociais e Humanas*, 77-102.
- Botas, A. I. (2013). *As Máscaras Bijagó do Museu Nacional de Etnologia. Questões em torno da informatização do inventário de colções*. Lisboa: Tese de Mestrado apresentada ao Programa da faculdade de Ciencias Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa.
- Brito, J. P. (2000). Apresentação da Exposição. Em M. N. Etnologia, *Os Índios, Nós*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia.
- Caminha, P.V. de (1989). Carta de Pêro Vaz de Caminha ao Rei D. Manuel. Em Albuquerque, L. O reconhecimento do Brasil (1-9). Lisboa: Publicações Alfa.
- Cortesão, J. (1969). A colonização do Brasil. Lisboa: Portugália.
- Cunha, M. C. da (1990). Imagem de índio no Brasil: o século XVI. *Estudos Avançados*, v. 04 (nº 10). 91-110.
- Cunha, M. C. (1992). Introdução a uma História Indígena. Em M. C. Cunha, *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Cunha, M. C. (1992). Política Indigenista no Século XIX. Em M. c. Cunha, *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

- Cunha, M. C. (2011). Índios como tema do pensamento social no Brasil. Em A. Botelho, & L. M. Schwarcz, *Agenda brasileira. Temas de uma sociedade em mudança* (pp. 278-291). São Paulo: Companhia das Letras.
- Dias, J. R. (1992). Introdução. Em C. n. Portugueses, *Brasil. Catalogo da Exposição Nas Vésperas do Mundo Moderno*. Lisboa.
- Dias, J. A. (1997). *Memórias da Amazônia: etnicidade e territorialidade*. Antropologia Portuguesa, 93-128.
- Dias, J. A. (2012). *Arte, Antropologia e Desafios da Exposição: uma Perspectiva* [Conferência Inaugural da 3 Edição do Curso de Pós-Graduação em culturas Visuais do ISCTE-IUL].
- Domingues, Ângela. *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: CNCDP, 2000.
- Duarte, A. (1999). A Museologia Antropológica no século XIX em Portugal. *Trabalhos de antropologia e Etnologia*, 71-82.
- FUNAI, F. (s.d). *Política Indigenista no Brasil: avanços e desafios*. Acesso em Janeiro de 2016, disponível em <http://www.funai.gov.br/index.php/todos-presidencia/2901-politica-indigenista-no-brasil-avancos-e-desafios?highlight=WyJwcm90ZVx1MDBlN1x1MDBlM28iLCJ0ZXJyaXRvcmlhbCIzInByb3RlXHUwMGU3XHUwMGUzbyB0ZXJyaXRvcmlhbCJd&limitstart=0#>
- Gomes, I. B. (2014). *Máscaras Jurupixuna- Reflexão e Propostas Museológicas em Torno do Acto Performativo e Etnográfico*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Museologia e Museografia da Faculdade de Belas Artes, Universidade de Lisboa.
- Holanda, S. B. de (2007). *Historia geral da civilização Brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Holanda, S. B. de (2000). *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- Knivet, A. (2007). As incríveis aventuras e estranhos s incríveis aventuras e estranhos infortúnios de Anthony Knivet: memórias de um aventureiro inglês que em 1591

- saiu de seu país com o pirata Thomas Cavadish e foi abandonado no Brasil, entre índios canibais e colonos selvagens. Sheila Hue (org.); Vivien Lessa de Sá (trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p. 119-120.
- Lima, A. d. (1992). O governo dos índios sob a gestão do SPI. Em M. C. Cunha, *História dos índios no Brasil* (p. 164). São paulo: Comapnhia das Letras.
- Marcondes, D. (Dezembro de 2012). Montaigne, a descoberta do Novo Mundo e o ceticismo moderno. *Kriterion: Revista de Filosofia*, pp. 421-433.
- Montaigne, M. d. (2001). DOS CANIBAIS. Em M. d. Montaigne, Ensaio. Ed. P. Villey. Tradução Rosemary\C. Abílio. 3 vols. São Paulo: Martins Fontes.
- Neto, A. B. (2004). *Com os Índios Waujá, objetos e personagens de uma colecção amazónica*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia.
- Oliveira , J. P.; Freire, C. A. (2006). *A Presença Indígena na Formação do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade.
- Oliveira, E. V. (1986). Os índios brasileiros nos museus portugueses. Em M. d. Etnologia, *Índios da Amazônia*. Lisboa: Instituto de investigação científica tropical.
- Palazzo, C. L. (2002). Entre mitos, utopias e razão: os olhares franceses sobre o Brasil, séculos XVI a XVIII. Porto Alegre: PUC-RS.
- Perrone-Moisés, B. (1992). Índios Livres e Índios escravos, os princípios da Legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). Em M. C. Cunha, *História dos Índios no Brasil*. Companhia das Letras.
- Pinto, J. R. (1992). *O Olhar Europeu: a invenção do Índio brasileiro*. Em Brasil. Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos Portugueses. Lisboa.
- Raminelli, R. (1997). *Ciência e colonização- Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira. 6 Tempo*.
- Raminelli, R. (2005). *Alexandre Rodrigues Ferreira e a Mobilidade de Luso-brasileiros em Portugal*. ANPUH – XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA. Londrina.

- Ribeiro, D. (1996). *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Ribeiro, R. R. (2009). *Destemido bandeirante à busca da mina de ouro da verdade: Francisco Adolfo de Varnhagen, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e a invenção da idéia de Brasil Colônia no Brasil Império*. Campinas: Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas.
- Ruivo, A. L. (2010). *Corpo e Cultura: o indígena brasileiro nos relatos portugueses da segunda metade do século XVI*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa.
- Schneider, G. J. (2015). *Guardiões do éden: narrativas de encontros com criaturas maravilhosas na américa portuguesa — século xvi*. Juiz de Fora: Dissertação Mestrado. Universidade Federal de Juiz de Fora.
- Silva, M. A. (1997). *Coleções e Antropologia: Uma Relação variável segundo as estratégias de objectivação do saber*. Braga: Tese de Mestrado em Antropologia Cultural e Social. Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho.
- Thevet, A. (1978). *As singularidades da frança Antártica*. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Thomaz, O. R. (2001). “O BOM POVO PORTUGUÊS”: USOS E COSTUMES D’AQUÉM E D’ALÉM-MAR. *MANA*, 55-87.
- Varnhagen, F. A. de (1979). *História Geral do Brasil*. Em Odália, N. Grandes Cientistas Sociais (35-117). São Paulo: Ática.
- Viegas, S. d. (2015). Espaços missionários transformados: a apropriação da terra pelos índios numa aldeia jesuítica da costa atlântica (século XVIII-XIX). *Revista de Antropologia*, 69-104.
- Viegas, S. d., & Pina-Cabral, J. d. (2014). Na encruzilhada portuguesa: a antropologia contemporânea e a sua história. *Etnográfica*, 311-332.
- Vespúcio, A. (2003). *Mundus Novus*. As cartas que batizaram a América. São Paulo: Editora Planeta.

ANEXOS

ANEXO 1



Fotos 1 e 2: Máscaras Jurupixuna. Foram peças das exposições “Memórias da Amazônia”; “Memórias da Amazônia, Etnicidade e Territorialidade”; “Nas vésperas do Mundo Moderno: Brasil e África” e “Índios, Nós”

Fonte: Gomes (2014)



Fotos 3 e 4: Máscaras Jurupixuna. Foram peças das exposições “Memórias da Amazônia”; “Memórias da Amazônia, Etnicidade e Territorialidade”; “Nas vésperas do Mundo Moderno: Brasil e África” e “Índios, Nós”

Fonte: Gomes (2014)



Fotos 5 e 6: Máscaras Jurupixuna. Foram peças das exposições “Memórias da Amazônia”; “Memórias da Amazônia, Etnicidade e Territorialidade”; “Nas vésperas do Mundo Moderno: Brasil e África” e “Índios, Nós”

Fonte: Gomes (2014)

Anexo 2

"Os povos ameríndios contemporâneos, nomeados e presentes pelos seus artefactos e imagens, são descendentes ou vizinhos dos que Alexandre Rodrigues Ferreira encontrou, entre 1783-1792, nas suas viagens pelos rios Amazonas, Solimões, Negro e Branco. Essa Memória da Amazónia que nos vem do século XVIII, em escritos, em desenhos, em colecções de artefactos, e posta ao lado da realidade dos povos indígenas que sobrevivem, hoje, nas mesmas regiões.

"Convidamos os visitantes a descobrir os modos como estes souberam sobreviver, e como querem garantir a sua existência no futuro. Desmentindo a imagem dominante que deles se fez, como seres efêmeros, em transição para outra coisa - a cristandade, a civilização, a assimilação, o desaparecimento.

"O processo que se iniciou há cinco séculos, quando europeus desembarcaram nas ilhas e na costa da América, vindo a afectar a humanidade inteira, e visto aqui como um encontro e confronto imprevisíveis entre dois mundos - dos povos que aí habitavam há milhares de anos, com as suas múltiplas formas de vida, e dos que chegaram, invadiram e conquistaram, colonos, funcionários, missionários, militares.

"Propomos a descoberta de algumas das formas desse encontro, confronto, ao longo de três espaços que correspondem a três tipos de situações de contacto interétnico na Amazónia do Brasil; e que podem estar e estão presentes desde o século XVI até aos nossos dias:

- I. Choque
2. Tutela
3. Afirmação e etnicidade

"Cada um destes três espaços mostra, com objectos, frases citadas, imagens e sons, que modo de relacionamento caracteriza cada situação de contacto, que ideias sobre o outro formularam os dois intervenientes no contacto, que resultados daí decorreram".

Anexo 3

"Tentar entender as sociedades indígenas de um ponto de vista mais próximo do dos seus habitantes, desmente as imagens negativas construídas pelos colonizadores, e torna

evidentemente problemática a eficácia das várias políticas de civilização e assimilação ao longo dos séculos.

"Possuem, e definem-se pela posse de complexos mítico – rituais extremamente desenvolvidos, que ordenam intelectualmente o cosmos, e as relações entre os seus domínios - os mundos natural, social e sobrenatural. Mas que também são uma força activa, um princípio organizativo da vida quotidiana.

"Intimamente associados a estes complexos simbólicos, os artefactos tradicionais, de uso cerimonial como de uso quotidiano, podem ser uma excelente porta para as concepções indígenas do mundo e da vida, indígenas. Ao contrário das opiniões etnocêntricas que só viam neles habilidade manual e técnica, esta é antes o indicativo analógico de outras capacidades mais intangíveis. Os artefactos tradicionais são, de facto, a materialização, pela transformação da matéria, desse conhecimento dos arranjos complexos que subjazem a organização do mundo e da vida. Incorporados substancialmente nos materiais, na manufactura, na morfologia, no uso. Expressos nos padrões gráficos neles inscritos, nas narrativas contadas sobre cada um."

Anexo 4

"TRANÇAR O MUNDO. Qualquer actividade material e obrigatoriamente acompanhada de actos rituais. Transformar a matéria implica um conhecimento técnico, mas também o domínio de saberes rituais e o conhecimento do mundo invisível. "Na medida em que cada coisa (natural, técnica ou social) tem uma dupla manifestação - uma forma objectiva e tangível e uma forma invisível, um eco; e sendo esta sombra invisível dotada de parte da energia cósmica, e por isso potencialmente incontável e destrutiva, cada atividade humana exige o conhecimento da arte de manipular e controlar essa manifestação de energia. Trabalhar e transformar coisas naturais em objectos culturais, e para isso é também necessário humanizar os materiais crus, reorganiza-los em relações simbólicas reconhecidas".

"Assim, qualquer artefacto incorpora na sua factura, na forma e no uso, nos seus padrões gráficos, um arranjo complexo de elementos simbólicos; ele é uma recapitulação da cultura, uma síntese da organização inteligível da realidade; a sua importância metafórica acompanha e ultrapassa o seu valor funcional. Quanto mais complexo o artefacto, quanto mais bem executado, mais complexo o conhecimento conceitual e moral nele

incorporado; e a partir de um certo momento ele passa a ser feito como um exercício de meditação e de expressão. Neste sentido, em que na sua forma e no seu uso se explora a natureza da realidade, da sociedade e do mundo, cada cesto, cada artefacto, é um objecto artístico."

Anexo 5

"MUDAR DE PELE. A máscara é o objecto ambíguo e instável por excelência. É um artefacto produzido na aldeia e ao mesmo tempo é o corpo para algum ser sobrenatural. Age sobre quem a usa como sobre quem aprecia a sua presença. Representa algum animal - espírito de animal, mas também tem associada uma rede de princípios filosóficos sobre cada sociedade e o modo como vê a ordem cósmica. Permite que o invisível irrompa no plano da experiência sensível dos indivíduos, perturbando temporariamente a ordem humana para permitir o seu reforço e correcção.

"Usada nas principais cerimónias ligadas aos momentos em que ao longo da sua vida as pessoas se vão transformando (o nascimento, a primeira menstruação, a iniciação dos rapazes, o casamento...), a máscara dramatiza esses acontecimentos. Vestida por um homem, ele muda de pele; por momentos despe-se de si próprio e transforma-se no ser que a máscara evoca, domesticando e apropriando-se das suas potências.

"É o equivalente cultural masculino ao processo biológico feminino da menstruação, mas o seu controle pelos homens corresponde a um poder maior do que o das mulheres, já que eles as usam e manipulam a sua vontade, controlam-nas directamente."

Anexo 6

"O OSSO E A VOZ DOS DEUSES. A música é uma parte fundamental da vida destes povos. Sempre que é tocada, tem lugar algum acontecimento importante - dá forma à experiência social, é parte integrante das atividades de subsistência, garante e reforça a continuidade social e cosmológica.

"Tal como as máscaras, os instrumentos musicais permitem a manifestação sensível de uma outra realidade na vida humana. "Assim acontece com estas longas trombetas e flautas, que reactualizam o estado e os poderes do tempo primordial, quando os seres ancestrais deram aos primeiros humanos os seus modos de vida e a sua ordem social e

política. Feitas da madeira de plantas que nasceram da transformação do cadáver de um ser ancestral, são o seu osso e nelas soa a sua voz.

"São normalmente mantidas escondidas, numa câmara fechada dentro da casa dos homens, ou debaixo de água no leito do rio. "A sua voz marca o momento mais forte de uma cerimónia iniciática masculina, secreta, integrada num ciclo ritual associado a fertilidade do mundo natural. Nessas alturas são trazidas para o espaço cerimonial, vazio de mulheres, e vestidas, adomadas com plumas, pinturas, enrolamentos de fios ou fibras vegetais; tocadas, retomam à vida como pais ancestrais, que veem adoptar cada nova geração de rapazes iniciados como seus filhos. Com as suas duas diferentes vozes - mais grave e mais aguda, masculina e feminina, de homem e de rapaz - as flautas e trombetas mostram o caos que produzem os actos sexuais proibidos, e indicam quais os permitidos; incitam e insinuam, rejeitam e amedrontam.

"Completamente interditos aos olhares femininos, controlados pelos homens, estes instrumentos musicais reafirmam o seu papel vital na promoção da fertilidade e do bem estar físico, um domínio normalmente feminino. Eles são um repositório do poder masculino, e a sua posse garante aos homens o domínio político."